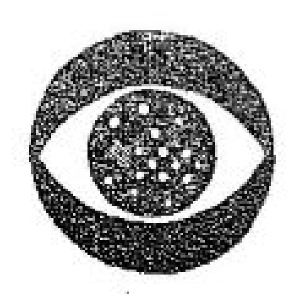
La concepción marxista del hombre

I. Roguinski
A. Luria
A. Leontiev
A. Schaff
C. I. Gouliane
K. Kosik
H. P. Agosti
C. Nachin
Z. Mlynar



I. ROGUINSKI / A. LURIA
A. LEONTIEV / A. SCHAFF / C. I. GOULIANE
K. KOSIK / H. P. AGOSTI / C. NACHIN
Z. MLYNAR

La concepción marxista del hombre



EDITORIAL ARANDÚ
BUENOS AIRES



Título del original francés
La conception marxiste de l'homme

Traducción de
HUGO ACEVEDO

IMPRESO EN LA R. ARGENTINA
Hecho el depósito que fija la ley Nº 11.723

BUENOS AIRES, 1966

INTRODUCCION

La circunstancia de que millones de seres sustenten actualmente su pensamiento en el método marxista, que numerosos Estados lo hayan adoptado como principio de su organización social, avala la singular gravitación de sus puntos de vista en el desarrollo de la ciencia y la cultura de nuestros días, indudablemente beneficiada con la confrontación de ideas, la crítica y la discusión. En este sentido debe valorarse, primordialmente, el aporte de este libro, que suma un análisis coherente y rigurosamente científico a la dilucidación del eterno interrogante acerca del hombre, que es preocupación de todas las filosofías. Y por lo mismo que el hombre y sus problemas —no el hombre abstracto ni el hombre en general, sino la persona humana en concreto— constituye el centro del interés de la doctrina marxista materialista dialéctica, la concepción del hombre que ella formula es fundamental en su concepción general del mundo, y, desde luego, fundamental también para la elucidación de este tema vital.

No existe campo teórico que no ataña a los problemas que se le plantean al hombre o a propósito del hombre; es éste, en definitiva, quien plantea los problemas y quien los resuelve.

En el marxismo nada hay más esencial que la noción del hombre como parte del mundo, del hombre apegado al mundo merced a sus actividades, del hombre a quien el mundo creó pero sobre el cual actúa integrado al universo. Por consiguiente, en virtud de esa dinámica, este libro no pretende agotar el tema; sólo puede proponer una respuesta parcial a las preguntas que de manera inmediata sugiere su título y que englobarían, en su límite, al conjunto del marxismo. Estas páginas están destinadas, por lo tanto, a procurar algunos hitos acerca del estado actual de la reflexión que los marxistas-leninistas de diversos países se hacen a propósito del hombre, y a alimentar, al mismo tiempo, una discusión y una elaboración siempre actuales y nunca concluidas.

La concepción del hombre expresa para la ciencia del materialismo dialéctico no solamente una teoría original en la que el individuo, como sujeto trasformador, se diferencia del hombre cristiano *o del* hombre existencial, *sino que expresa también la lucha concreta por su humanización. Una lucha que arranca desde la génesis histórica y que revela, como señala el profesor I. Roguinski, la falsedad de las tendencias que consideran las propiedades del hombre como un hecho invariable, y que llega a las condiciones para la humanización en el mundo de nuestros días, es decir —como expone H. P. Agosti—, para remover las causas que impiden la realización del verdadero humanismo, el del trabajo, la desalienación, la libertad y la plenitud.*

El estudio de este proceso, que el ser humano ha cumplido, en el curso de su vida, constituye lo medular de este libro. De ahí que considere al hombre en varios niveles de su especificidad. Comienza por el examen de los conocimientos actuales respecto de su génesis histórica a partir de la animalidad y en continuidad con ella. Pasa luego a la génesis ontológica del individuo y a la instalación y consiguiente funcionamiento del psiquismo, rasgo distintivo y capital de la especie, producto y expresión de relaciones sociales definidas. En seguida lo analiza desde distintos ángulos; en primer lugar, en sus relaciones con los demás individuos, con la sociedad y consigo mismo, abriendo un interrogante acerca de la validez y la naturaleza de una antropología *filosófica que no limita el mundo a la conciencia humana. Traza después una especie de inventario*

de los conocimientos y las técnicas de que dispone hoy en día el marxista-leninista para edificar una teoría del individuo y la individuación, para lo cual no se recusa técnica alguna de acercamiento ni ningún conjunto de experiencias —aun cuando sea conveniente una reinterpretación íntegra de sus resultados— pero sí se rechaza toda proposición de reducir el hombre a la idea que éste tiene de sí mismo o a sus relaciones individuales con otros individuos aislados como él. Finalmente, el libro encara, por supuesto, las relaciones entre el hombre y la sociedad, en especial con la formulación de un nuevo examen de las relaciones entre el individuo y el Estado socialista y con el sometimiento de la aproximación marxista de los problemas de moral a una crítica igualmente marxista, que constituye una suerte de autoverificación de la adecuación del método materialista dialéctico.

Importa subrayar que en el desarrollo de estas perspectivas, los diversos capítulos de esta obra profundizan una imagen total del hombre que supera las alternativas metafísicas y esquemáticas en que se enriedan las concepciones unilaterales de la filosofía burguesa contemporánea. Y adelantan toda la palpitante investigación que acerca del proceso de socialización y desalienación del hombre promueven los pensadores marxistas, superando a su vez ciertas limitaciones dogmáticas del período del culto a la personalidad que, señala C. I. Gouliane, descuidaron los problemas del hombre como ser concreto, particular, diferenciado, único, cuyo conocimiento no choca con la definición marxista fundamental acerca de la esencia social del hombre, como así también descuidaron profundizar y adecuar los temas del individuo frente a las instituciones del socialismo. Que ello, según A. Schaff, se haya debido a la dedicación a otras urgencias teóricas, o como apunta K. Kosik, a cierta deformación de la dialéctica y fetichización de la historia concebida como proceso natural que aparejaban la eliminación del hombre como hacedor de la historia y creador de sí mismo, son posibilidades ciertas que en lo fundamental no alteran el marco de esas limitaciones. Reexaminadas aquí con la fuerza de penetración crítica que es la esencia del marxismo, permiten a esta obra abrir un panorama de amplitud insospechada, particularmente notorio en el análisis que tanto K. Kosik como Z. Mlynar hacen de

las viejas antinomias en la especificidad histórica de las nuevas relaciones socialistas: contradicción entre las morales del "alma bella" y del "comisario", oposición entre el interés público y el privado, y de las falsas soluciones: la "negación viciosa" de la concepción acerca del hombre-ciudadano, con su barrera de derechos, en nombre del autoritarismo voluntarista que confunde la realización del "ideal" con la acción exterior abusiva. Las investigaciones se orientan más allá de las explicaciones tautológicas, que señalan al fenómeno sin explicarlo realmente, y ponen sobre el tapete, como dice Mlynar, "problemas fundamentales de la dirección política en el actual estadio de nuestra experiencia del socialismo". Justamente el aporte creador que supone el estudio de las cuestiones suscitadas en torno al hombre en el mundo de nuestros días y en la propia sociedad socialista, no es el mérito menor de esta obra densa, cuyo eje común es la liberación marxista del hombre, y que ha de contribuir a la renovación de diversos esquemas "mecanicistas" ya superados por el proceso histórico.

* * *

El problema del hombre no es en modo alguno un problema de teoría pura; por sus obras es como se conoce la concepción marxista del hombre. Dicho de otra manera, lo esencial consiste en saber y comprender qué hacen los hombres marxistas y qué hacen los marxistas de los hombres y por ellos. Sólo bajo esta luz puede ser plenamente comprendido el material de este libro, cuya génesis se debe al consejo de redacción de la reputada revista francesa Recherches internationales, *y que inaugura la Colección El Pensamiento Creador de Editorial Arandú, biblioteca cuyo propósito es, justamente, difundir los aportes que al desarrollo de las disciplinas sociales y culturales de nuestra época proporcionan las corrientes progresistas del pensamiento.*

Los autores de los diversos capítulos de este libro, estudiosos e investigadores orientados por la ciencia del materialismo dialéctico, tienen acuñada una añeja labor en el esclarecimiento del sentido y significación del humanismo contemporáneo. Ellos son: Iakov Roguinski, *profesor de antropología de la Universidad de Moscú;* Alexandr Luria, *profesor*

de la Universidad de Moscú; Alexei Leontiev, *profesor de la Universidad de Moscú;* Adam Schaff, *director del Instituto de Filosofía y Sociología anexo a la Academia de Ciencias de Polonia;* C. I. Gouliane, *director del Instituto de Filosofía y jefe de la cátedra de historia de la filosofía de la Universidad de Bucarest;* Karel Kosik, *filósofo checoslovaco, de relevante actuación en varios congresos internacionales;* Héctor P. Agosti, *escritor y ensayista argentino, autor de "Tántalo recobrado", un estudio sobre las condiciones actuales del humanismo;* Claude Nachin, *médico-jefe de hospitales psiquiátricos de Francia, y* Zdenek Mlynar, *colaborador científico de la Academia de Ciencias de Praga.*

Cada uno de los trabajos que integran La concepción marxista del hombre *adquiere significación como contribución a la teoría general de una actividad social, económica, cultural y política, que brinda las premisas necesarias para una concepción amplia y dialéctica del hombre. Es útil insistir en que no proponen respuestas definitivas para un tema inagotable sino que abren perspectivas para una provechosa controversia esclarecedora de las condiciones actuales del hombre y del humanismo, sobre todo de aquellas que los conceptos dogmáticos, sustentados en una praxis, habían reducido a esquemas "sociologistas". En este sentido, estos trabajos, basados en la práctica social que nutre la filosofía marxista-leninista, que evitan el subjetivismo así como la indiferencia hacia la vida personal, habrán de constituir para algunos un llamado, para otros un impacto, pero en todos los casos servirán, indudablemente, no sólo al desarrollo creador del pensamiento y la práctica de los marxistas, al enriquecimiento del método materialista dialéctico, sino también al progreso general del espíritu humano.*

1

LA EVOLUCION DEL HOMBRE

Iakov Roguinski

I. Los principales estadios

En la actualidad se dispone de datos suficientes para dividir la antropogénesis en estadios distintos y definir las particularidades de cada uno de ellos, así como el paso de uno a otro. Desde el punto de vista de la evolución de los caracteres físicos inherentes al hombre, todo el proceso puede dividirse en cuatro estadios:

1. El estadio del precursor del hombre (australopíteco);
2. El estadio del pitecántropo, el más antiguo hombre o proterántropo;
3. El estadio del hombre de Neanderthal, antiguo hombre o paleoántropo;
4. El estadio del hombre contemporáneo o neoántropo.

El australopíteco

Los australopítecos recibieron en herencia de sus antepasados arborícolas muchos rasgos, los más importantes de los

cuales eran la aptitud y la tendencia a manipular los objetos y un gran desarrollo de las relaciones gregarias.

La *manipulación*, tan característica de los monos, exige, evidentemente, una buena coordinación motriz y un desarrollo notable del tacto y de la vista, pero también todo un complejo específico de propiedades de la actividad nerviosa superior. Estos caracteres particulares de los monos fueron esclarecidos por los trabajos de Pávlov y sus colaboradores (P. Denissov, A. Dolin, E. Vatsuro, M. Shtodin) y de Ladyguina-Kotz, N. Voitonis, G. Roguinski y otros sabios soviéticos.

N. Voitonis, al estudiar el comportamiento de los monos inferiores catarrinos desde el punto de vista de los problemas planteados por la antropogénesis, aplicóse a su actividad "de orientación e investigación", y a su capacidad para ayudarse con objetos, vale decir, para emplearlos como útiles. Mostró que algunas reacciones de orientación inhabitualmente vivas y variadas conducen, en el caso de los monos, a formas de acción muy ricas sobre los objetos que han atraído su atención. La atención es provocada por la novedad del objeto, o por el cambio de color, o de forma, o de dimensión de un objeto familiar, debido a que se halla a su alcance, a que le es posible manipularlo, actuar sobre él y trasportarlo.

Los rasgos más interesantes de la manipulación en los monos consisten en que ésta puede relacionarse con un objeto cualquiera, sin que exista, de modo obligatorio, una relación con la alimentación, en que no sólo representa un medio de ejercicio motor (como se produce en el caso de los oseznos), sino además en que efectúa una especie de análisis práctico del objeto al distinguir sus detalles y, aunque con mucha menos frecuencia, al realizar una síntesis elemental.

Tales particularidades del comportamiento de los monos se explican por su modo de alimentación en las condiciones naturales —cosecha de frutos diversos de varias propiedades. La creciente atención que se les concede a los detalles y la descomposición de los objetos complejos en sus elementos es, según Voitonis, la primera etapa en el camino de la utilización de los instrumentos. La segunda etapa está constituida por una actividad de orientación e investigación dirigida, no hacia objetos aislados, sino hacia las relaciones de éstos en el espacio. La actividad de los monos en esta etapa modifica las relacio-

nes entre los objetos, o crea nuevas relaciones. Esta segunda etapa del desarrollo, muy débilmente marcada en los monos dentro de las condiciones naturales, se observa, no obstante, en la experimentación.

Las experiencias muestran con evidencia la relación que existe entre el recurso del empleo de las manos para el tacto, la aprehensión y el desplazamiento de los objetos, por una parte, y el nivel del comportamiento, por la otra. Esta relación también aparece en la comparación del volumen del cerebro de los diversos animales y del índice cerebral E^2/S (E representa el peso del cerebro, y S el del cuerpo). Este índice elimina la influencia de la masa del cuerpo sobre el peso del cerebro. Ocurre que entre los mamíferos se encuentra un cerebro voluminoso en los grupos que disponen de un órgano analizador móvil, comparable, en cierta medida, con la mano humana, como la trompa del elefante con su apéndice digitiforme, o la cola prensil del coatí —órgano de apoyo muy sensible para la aprehensión y el tacto—, o las manos de los monos antropomorfos.

La mano, que permite manipular los objetos, y los sectores correspondientes de la corteza cerebral —asientos de las vinculaciones entre las percepciones táctiles, kinestésicas y visuales— constituyen la herencia más importante legada al australopíteco por su antepasado arborícola.

La aptitud de la manipulación en los monos sólo pudo alcanzar un nivel tan elevado gracias al desarrollo de varias estructuras anatómicas del tronco cerebral ligadas a la actividad de la corteza.

LA VIDA GREGARIA. — N. Voitonis y N. Tij se aplicaron a un examen a fondo de la vida gregaria de los zambos *(babuinos)* hamadríades * en las condiciones de relativa libertad que les procuraron en la estación de Sujumi.

"Las relaciones entre los monos, tanto en el grupo como en el rebaño, son complejas —escribe Voitonis—, más variadas y cambiantes que cualesquiera otras dentro del mundo animal. Son sus formas principales: 1) *Relaciones sexuales.* Los monos se ayuntan todo el año; por consiguiente, los ma-

* **Monos cinocéfalos.** *(N. del E.)*

chos están constantemente mezclados con las hembras; 2) *Lazos entre madres e hijos.* Duran mucho tiempo, porque la infancia es muy larga; 3) Atracción mutua y directa de los monos, vinculada a actividades recíprocas y colectivas para asearse, abrigarse, jugar y defenderse del enemigo; 4) Todas las formas anteriores, como consecuencia de su carácter permanente, de la agilidad del comportamiento de los monos y de la facilidad del establecimiento de relaciones condicionadas, se trasponen de un objeto a otro, adquieren un carácter general y un amplio radio de actividad. Por ejemplo, la hembra adulta proporciona ayuda y protección no sólo a su prole, sino también a todos los pequeños y hasta, de un modo general, a los más débiles del rebaño; se crean algunas inclinaciones y vinculaciones personales; 5) La forma de las relaciones y la estructura de los agrupamientos se determinan en los monos por comportamientos de subordinación. Esta última está condicionada, de ordinario, no por el apremio físico, sino por el aspecto exterior, los modales, los gestos, las mímicas, los sonidos. Por eso, juntamente con la fuerza física efectiva, el carácter general del comportamiento de los monos —su temperamento— desempeña un papel importante; 6) Las relaciones de subordinación se expresan muy rara vez, por discusiones, sino, más a menudo, por actitudes o movimientos de amenaza o de obediencia. Estas relaciones implican, asimismo, la asistencia o socorro por parte del más fuerte y el recurso a esta asistencia por parte del más débil. Antes que desunirlos, estas relaciones unen a los monos; 7) Las relaciones de subordinación son muy inestables; presentan caracteres que varían con las diversas especies de monos y cambian con la composición de los grupos y las condiciones de vida; 8) La acción simultánea de varios impulsos, a veces contradictorios, engendra formas complejas de comportamiento, que se caracterizan por la impulsividad espontánea; 9) Los gritos, las actitudes y demás movimientos y la mímica de los monos, al actuar como señales, despiertan con facilidad en ellos tal tendencia o cual otra, y determinan con frecuencia una actividad colectiva, una ayuda a los jóvenes, a los débiles, a los miembros enfermos del rebaño."

Las tentativas por estudiar algunos comportamientos gregarios de los monos antropomorfos en la naturaleza han

demostrado ser en extremo difíciles. Se han publicado datos muy interesantes acerca del gorila de las montañas, el chimpancé y el gibón.

He aquí los hechos esenciales acerca del chimpancé que han logrado reunirse (Nissen, 1931). La importancia del rebaño varía de 4 a 14 individuos, siendo el término medio de 8,5; en ambos casos, el efectivo ha sido de 16 y 18 en seguida de una reunión provisoria de algunos grupos. Algunos grupos, en lugar de tener un solo macho adulto (como es el caso corriente), contaban con dos de ellos. En nueve casos se observó más de una hembra adulta. De modo, pues, que la poligamia no está excluida entre los chimpancés. El número de hembras es claramente mayoritario (65/35); los jóvenes son relativamente abundantes: la mitad, entre los animales observados, eran por lo menos dos veces más pequeños que el macho mayor del rebaño. Nunca pudo observarse la participación de más de un animal en la construcción del refugio, ni tampoco la de una hembra adulta en la construcción de un refugio para otro chimpancé adulto. En el rebaño parece que dominara la fuerza. Cuando está en los árboles, los pequeños ceden el paso a los más grandes. De tanto en tanto suele oírse un ruido enorme proveniente del rebaño. No se desecha el desarrollo de frecuentes querellas. Los chimpancés jóvenes manipulan diversos objetos durante horas, imaginando variantes siempre nuevas en su ocupación. Los jóvenes juegan a menudo de a dos, pero los adultos casi nunca juegan. El autor de estas observaciones da cuenta del siguiente ejemplo de socorro: un gran macho volvió en busca de un pequeño cuando el rebaño huyó al advertir una presencia humana.

En un criadero de monos, en Florida, se han efectuado estudios especiales acerca del comportamiento maternal en el chimpancé. Se registraron las actividades "educativas" de la madre: ésta incitaba a su hijo a andar, y hasta lo sostenía al comienzo de sus tentativas por desplazarse.

¿Qué influencia ha podido ejercer la vida gregaria de los monos en el desarrollo de su actividad nerviosa superior? Las muy importantes investigaciones fisiológicas de M. Shtodin y L. Voronin han establecido que algunos reflejos condicionados pueden nacer en los monos de la imitación que ciertos individuos hacen de otros. En particular, la influencia de la

madre en el niño se manifestó con especial fuerza cuando éste asistía a las experiencias que tenían la finalidad de formar en la madre algunos reflejos condicionados a un estereotipo complejo de excitaciones (L. Voronin y E. Shirkov).

También las investigaciones de N. Tij nos suministran algunos elementos para una respuesta a aquella pregunta. Desde luego, la diversidad de vinculaciones y relaciones mutuas de los monos en el rebaño no puede dejar de ejercer influencia en el grado de complicación de su comportamiento. La "dualidad de comportamiento", que mencionaba N. Tij, es una ilustración flagrante de ello. Obtúvosela, por ejemplo, al desviar la atención del jefe del rebaño de la actividad a la que estaba a punto de entregarse (el robo de alimento) mediante la imitación del descanso o la creación de una situación conflictual. Desviar una agresión poniéndose a buscar parásitos posee análoga significación, porque ello hace que el mono salga, en alguna medida, de una situación conflictual, y lo mismo ocurre cuando se atrae la atención del jefe del rebaño al hacer ademán de hallarse sin defensa, etc. En todos estos casos se produce entre el estado real del mono y su expresión exterior una separación que, como lo advierte N. Tij, es importante para el desarrollo de los medios de comunicación.

Es evidente que en los medios de comunicación sonoros que emplean los monos en el rebaño deben verse las condiciones biológicas que han de permitir, más tarde, el nacimiento de una forma de comunicación cualitativamente nueva e inherente al hombre: el lenguaje articulado. Detengámonos en las particularidades más importantes de los monos que han podido desempeñar algún papel en el proceso de evolución del lenguaje entre los más antiguos hombres (nos basamos en los datos recogidos del chimpancé).

La laringe le permite al chimpancé —y en él está constituida de una manera muy parecida a la del hombre— pronunciar veinticinco sonidos, según Ladyguina-Kotz (cuarenta, según otros). La mímica del chimpancé es en extremo rica. Tiene un oído muy fino. Resulta interesante observar que el cuadragésimo primer campo cortical, en la circunvolución temporal superior, está notablemente más desarrollado en el chimpancé y el orangután que en el gibón. Esta región de la corteza cerebral es, justamente, la que se diferencia de modo profundo

en el hombre, en razón del desarrollo del lenguaje (Blinjov y Zvorykin).

Las investigaciones especializadas de M. Gruner y L. Kozarovitski han establecido que en el chimpancé y el orangután —en cada uno de los individuos de estas especies— se encuentra una variedad de sonidos particularmente importante que no existe en los demás mamíferos. De este modo pueden, casi en forma simultánea, emitir dos o varios sonidos de diferente altura. Se ha establecido que tanto el gibón como el chimpancé "cantan" algunas veces, es decir, emiten sonidos dulces y melodiosos. Se ha descubierto que el orangután emite una cantidad de sonidos mucho más grande que lo que antes se creía y que supera la veintena al extenderse sobre ocho octavas.

También hay que mencionar que los monos inferiores, a diferencia del chimpancé, nunca producen al unísono sonido alguno (G. Roguinski, 1948). Los objetos sonoros, que tan poco atraen la atención de los monos inferiores, desempeñan un gran papel en la manipulación del chimpancé (Voitonis, 1949).

La gran variedad de tipos de comportamiento gregario entre los monos (y a veces hasta entre algunas especies próximas) no permiten extender a los australopítecos todas las conclusiones de los estudios que se han realizado acerca del instinto y los medios de comunicación de los monos actuales. Sin embargo, en conjunto, no puede dudarse de que los precursores del pitecántropo heredaron de sus antepasados más cercanos no sólo la capacidad de manipular, sino también algunas particularidades favorables a la instauración de relaciones tan variadas como complejas entre los individuos.

¿Qué dificultades encontraron los antepasados de los australopítecos en las condiciones de la vida en tierra, así como para aprender a caminar erectos?

Ante todo, la vida en tierra era infinitamente más peligrosa que la vida en los árboles. En esta nueva situación, innumerables particularidades de los australopítecos, ligadas a la vida arborícola, demostraron ser muy desventajosas. Corrían con lentitud, porque la posición semivertical o vertical del cuerpo no les permitía rivalizar en velocidad con los cuadrúpedos; la falta de garras y colmillos los privaba de

medios naturales de defensa; alejados de las fuentes ricas en alimentación vegetal, se vieron obligados a buscar algunos tubérculos y raíces comestibles, sin contar con patas adaptadas para cavar; forzados en adelante a cazar para tener una alimentación de carne, no poseían, como acabamos de ver, una velocidad suficiente para la carrera, ni armas naturales para defenderse; por último, aun después de haber atrapado y matado su presa, no podían morder la piel ni mascar la carne de ésta, pues la naturaleza no les dio a los primates una dentición de carnicero capaz de llenar esas funciones. Su poca fecundidad (común a todos los primates superiores) se vio amenazada por las condiciones de una vida terrestre llena de peligros.

Si a pesar de todo algunos australopítecos franquearon de manera victoriosa todos esos obstáculos, quiere decir que supieron valerse de medios harto poderosos para lograrlo.

Está claro que los australopítecos debieron, ante todo, desarrollar las aptitudes que debían a sus manos y a su gregarismo. Debieron perfeccionar su bipedia y su equilibrio, emplear piedras y porras para defenderse y atacar, buscar y emplear piedras de aristas cortantes para desenterrar las raíces, los tubérculos y los bulbos, y también para desollar los animales abatidos, para deshuesarlos y trincharlos.

Debieron ocupar más tiempo y más atención en su descendencia, a fin de que los jóvenes pudieran sobrevivir; por último, debieron desarrollar con vigor la interdependencia de los miembros del rebaño, la cohesión de sus actividades, la variedad y la complejidad de los vínculos internos del rebaño, y los medios de comunicación.

El rasgo común de todos estos cambios fue la trasformación de las propiedades útiles en propiedades necesarias en la lucha por la existencia. Al mismo tiempo que aumentaron el perfeccionamiento del estado vertical y el uso de la mano, así como la diferenciación de las actividades colectivas y los medios de comunicación, aumentó la masa del cerebro y se desarrollaron las regiones cerebrales más importantes para la actividad nerviosa superior.

Es evidentemente imposible fijar con exactitud la fecha en que, dentro de la evolución de la antropogénesis, se cumplió la transición de la utilización de los objetos como medios

auxiliares para la fabricación conciente y razonada de herramientas. No obstante, sí es posible imaginar con facilidad *cómo* se efectuó. Bajo la fuerza del golpe, las piedras rompiéronse a veces en astillas, y no debe de haber sido difícil observar que ciertos fragmentos eran mucho más cortantes que las piedras en bruto. Como resultado de un número considerable de ese tipo de observación, los antepasados del hombre fueron inducidos a romper de modo intencional las piedras para obtener el filo necesario. De la misma manera debieron empezar a afilar las aristas, con golpes ya más medidos y delicados, para otorgarles más solidez.

El paso a la fabricación de herramientas señaló el límite entre el estadio del australopíteco y el del más antiguo hombre: el pitecántropo.

El pitecántropo

Uno de los principales útiles o herramientas de los hombres primitivos fue el pedernal. Los arqueólogos han discutido acerca de su empleo. La opinión más verosímil es ésta: el pedernal chelenita estaba destinado a cumplir las funciones que correspondían a su peso y su tamaño, es decir, hendir y desbastar. Este trabajo era necesario para dos fines: 1) la fabricación de porras o masas primitivas y de útiles perforantes en madera; 2) el descuartizamiento de los animales abatidos y la abertura de su cráneo para sacarle los sesos. La demostración de esta hipótesis fue recientemente hecha por G. Jrustov, quien mostró, en particular, la gran importancia del descubrimiento de chuzos de madera en algunas estaciones achelienses a fin de explicar el papel que le cupo al pedernal. Mencionemos, en especial, el descubrimiento en Baja Sajonia, en 1948, en capas de caliza arcillosa, de un chuzo de tejo muy bien conservado, de 2,15 metros de largo y con la punta agudizada con ayuda del fuego. Yacía entre algunas costillas de un *Elephas anticus*, cerca de cuyo cráneo se hallaron más o menos trescientas herramientas de tipo acheliense. Parecidas herramientas se han encontrado en Torralb, Clacton y Rodesia del Norte, cerca de Abercorn. Jrustov señala que la fabricación de masas y chuzos habría sido imposible

sin herramientas de piedra muy importantes. De modo, pues, que la fabricación de pedernales, muy simple a primera vista, fue en realidad el eslabón principal de una larga cadena de actividades orientadas.

La fabricación de herramientas concluyó por hacer posible la adaptación del australopíteco a sus condiciones de existencia. Sólo gracias al comienzo de la actividad del trabajo fueron superadas las dificultades y los enormes peligros que representaba la locomoción bípeda de aquellos primates. Es dudoso que el empleo de los objetos en su estado natural, sin trasformación conciente, haya podido preservar a los australopítecos de las vicisitudes de su existencia. Y es harto verosímil que numerosos grupos desaparecieron de la superficie de la tierra sin alcanzar el estadio del pitecántropo. Tal fue, por ejemplo, el caso de los gigantopítecos y también, quizá, el de los megántropos.

¿Cuáles son, pues, las particularidades de la actividad nerviosa superior desarrolladas durante el paso a la actividad del trabajo? ¿Cuáles eran las cualidades necesarias para la fabricación de herramientas?

Basados en la doctrina de Marx, los psicólogos soviéticos han calificado a la conciencia humana de "objetivada", entendiendo por ello una conciencia determinada por las relaciones con el mundo de los objetos. La conciencia humana descubre en los objetos su permanente significación, independiente de la situación variable en que se le presentan (S. Rubinstein). Tan sólo para el hombre cada situación particular adquiere un sentido lógico, en relación con lo que está más allá del dato inmediato.

La trasformación profunda de la actividad psíquica de los más antiguos hombres fue provocada por la necesidad de fabricar herramientas, útiles, porque ninguna herramienta podía fabricarse de modo intencional sin una comprensión más o menos precisa de su destino y de sus métodos de fabricación. La elaboración de conceptos fue, por su parte, imposible sin su designación, vale decir, sin el desarrollo del lenguaje. Pero también el lenguaje nació de la necesidad que sentían los hombres de comunicarse entre ellos para la realización del trabajo. Por consiguiente, también el pensamiento nació como un algo común y colectivo.

"El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres" [1].

De modo que la diferencia esencial, calificativa y fundamental entre el comportamiento de los hombres más antiguos y el de sus precursores australopítecos consiste en que en estos últimos la manipulación y el modo de vida gregario (con sus medios de comunicación) no se hallaban ligados de manera muy sólida, en tanto que en aquéllos la fabricación de herramientas y la vida social estaban indisolublemente ligadas. Dicho de otra forma, en el estadio del pitecántropo se efectuó la síntesis de dos elementos hasta entonces independientes: la manipulación de los objetos y la vida gregaria. En el curso de esta síntesis, el contenido de ambos elementos cambió de modo cualitativo: la manipulación se convirtió en un embrión de la actividad del trabajo, y el rebaño se convirtió en el estadio inicial de la sociedad.

El perfeccionamiento siguiente y la evolución de la conciencia debiéronse a la influencia del crecimiento de la población, del aumento de la productividad, del aumento de las necesidades y, por lo tanto, de la división del trabajo.

¿Cuáles fueron las consecuencias del giro profundo, aunque "silencioso" y gradual, representado por el paso del australopíteco al pitecántropo?

La producción, que nació con los hombres más antiguos, encerraba ya en sí, a pesar de su carácter primitivo, el germen de las propiedades de cambio y desarrollo, aunque las de este último eran aún muy lentas. Con la ayuda de las herramientas y del fuego, los hombres más antiguos se diseminaron por todo el Antiguo Continente. Esto es lo que muestran la difusión de las primeras culturas paleolíticas, los restos de pitecántropos, del sinántropo, del hombre de Heidelberg, del telántropo. Las herramientas permitían utilizar la carne de los animales abatidos. El fuego permitía asar la carne y

[1] C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 30.

hacerla más fácil de masticar y digerir. Además, gracias al fuego se podía preservar la carne de la descomposición y formar reservas. El fuego era una fuente de calor y daba protección contra los animales salvajes. La alimentación carnívora liberaba de la necesidad de buscar alimentos durante todo el día, y quedaba más tiempo libre para el trabajo y el ocio.

Ante todas estas conquistas, ya parcialmente realizadas en las primeras etapas del desarrollo de la humanidad, no hay motivo para asombrarse de la amplitud de las áreas de dispersión de los antiguos homínidos.

¿Qué dificultades se les presentaban a los hombres en aquel estadio de su evolución? Además de los peligros y las dificultades de la existencia que debían, al igual que los australopítecos, enfrentar, los pitecántropos encaraban nuevas tareas, que eran muy importantes.

Las crecientes necesidades y el aumento de la población obligaban a aumentar la productividad del trabajo y a ampliar el área de su habitat. Para resolver tales problemas, era menester poseer una marcha más rápida, aumentar la precisión de los movimientos del pulgar y de los demás dedos y, de una manera general, mejorar la coordinación de todos los movimientos necesarios para la caza y la producción de herramientas. Había que desarrollar todo el aparato del lenguaje, inclusive los sectores correspondientes de la corteza cerebral. Era también necesario un desarrollo reforzado de los mecanismos inhibitorios del cerebro, que debían contribuir a domeñar las tendencias e impulsos animales, superar la inercia de la rutina y eliminar la excitación excesiva de los sectores motores del cerebro. Junto a otras particularidades, ya enumeradas, la consolidación de los mecanismos inhibitorios proporcionó considerables ventajas a las colectividades que formaban los hombres más antiguos.

El desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad primitiva, que duró centenas de miles de años, y el de las formas de cooperación, desembocaron en una nueva etapa: la etapa del paleoántropo.

El paleoántropo

Podemos representarnos la cultura del paleoántropo merced a los elementos de que disponemos y que nos han sido provistos por las diversas estaciones musterienses. La época musteriense fue menos larga que las anteriores. Se caracteriza por la aparición de una serie de elementos culturales nuevos, entre los cuales las formas embrionarias de los fenómenos que se desarrollaron de modo pleno más tarde, durante el paleolítico superior, ofrecen un interés esencial. Las herramientas musterienses se distinguen por su regularidad y el cuidado de su ejecución, así como por una gran diversidad de formas. Se ven aparecer objetos de hueso muy sencillos. A juzgar por las innumerables huellas de hogueras, de huesos carbonizados, de capas de ceniza en las estaciones musterienses, se supone que los neanderthalenses sabían hacer fuego.

Desde el punto de vista morfológico, los rasgos siguientes, que marcan un progreso del cerebro en los neanderthalenses con relación al pitecántropo, son particularmente importantes: crecimiento de la masa del cerebro, crecimiento relativo y absoluto de la altura del endocráneo, sobre todo en las regiones parietales, atenuación de la forma carenada de la región prefrontal del endocráneo, y, por último, desarrollo más notorio de la región media y anterior del lóbulo temporal, que en el sinántropo era muy estrecha [2].

Estas particularidades del cerebro son quizá el testimonio de una ligera evolución del lenguaje articulado.

El hombre de tipo contemporáneo

EL ANTEPASADO DEL HOMBRE CONTEMPORÁNEO. — A pesar de la opinión, vastamente difundida, que pretende excluir todas las formas neanderthalóideas de la genealogía del hombre contemporáneo, porque representarían ramas colaterales

[2] Por otra parte, los neanderthalenses son muy diferentes entre sí desde este punto de vista. Se observa el desarrollo de los lóbulos temporales: muy débil en un rodesiense y un niño neanderthalense de Gibraltar, y débil en un neanderthalense adulto de Krapina y un acheliense de Swanscomb.

extinguidas, una gran cantidad de hechos permite pensar que nuestro antepasado debe ser buscado entre los neanderthalenses. Con este objeto mencionamos el estadio neanderthalense en la evolución de la humanidad. Los hechos que acuden en apoyo de esta tesis son:

1º Diseminación en todo el Antiguo Continente, en las capas musterienses (con excepción, al parecer, del Moustier superior) y premusterienses, de restos del hombre de Neanderthal, o de especies muy próximas a él;

2º Descubrimiento de hombres fósiles de tipo morfológico de transición en las excavaciones de las grutas del monte Carmelo;

3º Existencia de ciertos rasgos del tipo contemporáneo en diversas formas neanderthalóideas en varias regiones del Antiguo Continente;

4º Existencia de particularidades neanderthalóideas en algunos cráneos del paleolítico superior, del neolítico y de épocas más recientes.

Los descubrimientos arqueológicos relativos al Moustier superior, que contienen ciertos elementos culturales del paleolítico inferior, en sitios como Abri Olha (Francia), Ilski (Kubán), en las grutas del Carmelo, en la estación de Staroselo, en los alrededores de Bajchisarái, proporcionan una prueba indirecta, muy importante, de que en el origen del hombre contemporáneo hay una forma neanderthalóidea.

La existencia de formas transitorias en las herramientas de las estaciones antropológicas atestigua de modo indirecto en favor de la teoría del lazo de sucesión directa entre el *homo sapiens* y el paleoántropo [3].

Reconocer la existencia de una fase neanderthalense en la evolución humana no significa, sin embargo, aceptar la hipótesis según la cual los neanderthalóideos, en todos los casos, habríanse trasformado en hombres de tipo contemporáneo. Es particularmente difícil reconocer algunos lazos de parentesco directo entre los hombres de Cro-Magnon de Europa occidental y los neanderthalenses de "tipo clásico".

[3] Hay razones para pensar que algunos rasgos esenciales del tipo físico del *homo sapiens* ya existían antes de la aparición de culturas transitorias.

PARTICULARIDADES DEL PASO AL HOMBRE DE TIPO CONTEMPORÁNEO. — La evolución del paleoántropo condujo a la aparición de un nuevo tipo de hombre dotado de cualidades naturales como ser social. En prueba de esta superioridad natural del *homo sapiens* respecto de sus antepasados más cercanos, pueden recordarse los siguientes hechos. El estudio del endocráneo induce a creer que las regiones del cerebro más importantes para la actividad del lenguaje están más desarrolladas en el hombre contemporáneo que lo que estuvieron en los neanderthalenses.

Las investigaciones llevan a la conclusión de que si se toma el ancho del lóbulo temporal y se lo expresa en porcentaje del ancho de la fosa cerebelo-temporal del endocráneo, que corresponde a la pirámide del hueso temporal, se encuentra una capacidad mucho más grande del lóbulo temporal en el hombre contemporáneo respecto del hombre antiguo. El índice, en los monos antropomorfos, es de 89, término medio; en el sinántropo, de 109; en el neanderthalense, de 112; y en el hombre contemporáneo, de 167.

En una serie de endocráneos neanderthalenses pudo observarse que la parte media de la región anterior del lóbulo temporal adquiría más o menos forma de pico (La Chapelle, Teshik-Tash, Rodesia, Krapina, etc.). Es interesante, desde el punto de vista del papel funcional de la región prefontal, observar cierta atrofia de esta región en el sinántropo y, en menor medida, en los neanderthalenses, en comparación con el hombre contemporáneo.

Las investigaciones clínicas han mostrado que algunas lesiones de esta región hacen aparecer cambios en la personalidad y provocan excitaciones afectivas y motrices, accesos de cólera y furor, desarreglos sexuales y glotonería. Un desarrollo más grande de la región prefrontal en el hombre contemporáneo, en relación con los neanderthalenses, parece que testimoniara un nivel superior de desarrollo de su inhibición cortical, necesaria para la vida y la actividad sociales.

Algunos datos indirectos muestran que en el hombre contemporáneo la infancia es más prolongada que en el neanderthalense; la infancia del mono es más breve que la del hombre; el hombre permanece más tiempo sin defensa que el mono. Se supone que existe cierto parecido entre el desarrollo

de los niños neanderthalenses y el de los hijos de monos antropomorfos; tómase para ello como base el orden de aparición de los dientes en los pequeños de Eringsdorf, Krapina (mandíbula C) y gruta de Teshik-Tash. En estos pequeños, los segundos molares aparecieron relativamente muy pronto respecto de los premolares, lo que recuerda un poco a los monos y se diferencia del orden de aparición de los dientes en el hombre contemporáneo. En este último, una infancia más larga exige formas más acabadas de vida social, para la protección de los jóvenes. Por lo demás, los materiales fósiles que proporcionan información acerca de la dentición son muy pocos todavía.

En la actividad del hombre del paleolítico superior pueden advertirse signos de cambios psíquicos esenciales con relación a los neanderthalenses y los pitecántropos.

En el paleolítico superior es cuando aparecen por primera vez algunas herramientas compuestas por elementos diferentes —puntas de venablo, pedernales con mango, ropas cosidas (como lo atestiguan las agujas descubiertas), propulsores *.

Los neanderthalenses aún no sabían hacer construcciones duraderas, es decir, objetos sintéticos; cumplían, casi de modo exclusivo, operaciones destructivas y analíticas: fracturas, rupturas, estallidos, desmenuzamientos. Sólo en el paleolítico superior aparecen en abundancia algunos instrumentos para la fabricación de las herramientas de que carecían casi por completo los neanderthalenses. Esto muestra que el hombre nuevo se representaba con claridad toda una serie de operaciones futuras ligadas entre sí.

Igualmente, en el paleolítico superior es cuando aparecen algunas representaciones de animales, debidas a la mano del hombre, en las paredes de las cavernas, en las herramientas y otros objetos. Estas representaciones asombran por su realismo y dan un testimonio de la extraordinaria precisión de la reproducción de memoria.

De modo, pues, que parece que el hombre de tipo contemporáneo sabía, en el paleolítico superior, resolver algunos problemas que fueron insolubles para su predecesor. En sus

* O lanzadardos. *(N. del E.)*

dibujos reprodujo algunas imágenes del pasado; merced a sus instrumentos, creados para la posterior fabricación de herramientas, tomó en alguna medida posesión de su porvenir; al crear objetos de compleja construcción, estableció los lazos entre el todo y las partes.

No se posee prueba alguna de que el neanderthalense haya disfrutado de estas aptitudes como su descendiente.

No puede haber duda de que esas aptitudes estaban indisolublemente ligadas a un desarrollo más adelantado del lenguaje. Es en extremo difícil determinar con más precisión la diferencia que existe entre el lenguaje del hombre de Neanderthal y el de Cro-Magnon. Se ha formulado la hipótesis de que el hombre de Cro-Magnon y otros representantes del tipo del *homo sapiens* eran capaces de relacionar algunas ideas, de emplear un lenguaje coherente gracias a que disponían de articulaciones precisas y sonidos elaborados, y que habrían superado el estadio del hombre de Neanderthal, caracterizado por conceptos y signos de lenguaje aislados, por el comienzo de la articulación prelingual y el desarrollo de las mesolinguales en sus formas difusas (Bunak, 1951).

Todos los materiales arqueológicos de la época paleolítica muestran la importancia de los progresos realizados por el hombre de Cro-Magnon con relación al de Neanderthal en la vida social.

Por último, hay que subrayar que el tipo físico del hombre adquiere gran estabilidad, en sus caracteres específicos, justamente a fines del paleolítico superior, y que esta estabilidad está en flagrante contraste con el considerable desarrollo del hombre en el plano cultural. En los antiguos homínidos, las relaciones era a la inversa, pues la evolución morfofisiológica era intensa y el desarrollo de la técnica de fabricación de las herramientas era muy lento. Es probable que esta diferencia se explique por el hecho de que el hombre contemporáneo, sólo él, ha alcanzado un estadio de organización física que permite el desarrollo de la actividad productiva colectiva sin adquisición esencial de nuevos caracteres hereditarios específicos. La selección, como factor de formación de la especie, fue definitivamente superada. Con el hombre de tipo nuevo, la dominación de las leyes sociales no tuvo igual.

Con el hombre contemporáneo, el proceso de evolución

biológica creó un ser cuyas propiedades específicas eran tales, que han demorado considerablemente su propia evolución ulterior. Prodújose una especie de "autoeliminación" del proceso biológico que había desembocado en la creación del *homo sapiens*. Se asistió al paso integral y definitivo de la verdadera historia del hombre.

Comparadas con el desarrollo del lenguaje y del pensamiento, las demás particularidades del *homo sapiens* no tuvieron una importancia decisiva para la aparición de éste, aunque es cierto que desempeñaron un papel.

No hay que perder de vista que todas las características naturales que hicieron de los hombres de este nuevo tipo criaturas hábiles y diestras en su lucha contra los animales, del mismo modo que mejoraron sus armas de caza, no sólo no disminuyeron, sino que además aumentaron en notable medida la necesidad de formas más estables y acabadas de organización social. Los caminos semigregarios de inhibición de los instintos en la horda primitiva debieron trasformarse en modos más finos, más racionales, más específicos del hombre para el mantenimiento de la paz, el orden y la coordinación de las actividades en la colectividad.

En razón del perfeccionamiento de los procedimientos del trabajo en común, la técnica de producción y la utilización de las herramientas debieron desarrollarse. Pero, por otra parte, el desarrollo de la técnica y de la práctica de la caza requería, a su vez, un perfeccionamiento posterior de los modos de cooperación. Si el "rebaño primitivo" del pitecántropo refrenó a la "bestia" en el hombre, de acuerdo con la conocida expresión de Lenin, la comunidad primitiva refrenó en él a un ser ya trasformado, que disponía de la industria del musteriense y que era, por lo tanto, más peligroso para la integridad de la colectividad en el caso en que su organización resultara insuficiente.

II. Evolución biológica y evolución social

La principal fuerza motriz de la antropogénesis, del hombre prehistórico al hombre moderno, ha sido el trabajo. En este sentido, la formación del hombre debe considerarse

como un proceso único que, del principio al fin, se ha encontrado bajo la influencia predominante del trabajo, es decir, de la producción colectiva de riquezas materiales y de instrumentos de producción.

No obstante, a pesar de este carácter único, esa influencia no siempre se ha manifestado de manera absolutamente idéntica en el curso de toda la duración de la evolución humana. Cada etapa está caracterizada por un tipo morfológico bien definido: el pitecántropo, el paleoántropo (Neanderthal) y el hombre moderno. Tampoco las fuerzas de producción que se han desarrollado durante esta evolución han sido idénticas. Existen sobrados motivos para suponer que hasta el proceso de la formación del hombre bajo la influencia de su actividad en el trabajo no ha permanecido constante.

Es particularmente importante determinar las relaciones que se establecieron entre las nuevas leyes, de carácter social, y las leyes antiguas, de carácter biológico, en cuyo seno aparecieron las condiciones necesarias para el nacimiento de aquéllas. En este terreno hay que evitar las siguientes tendencias erróneas. No hay razón para creer que el pitecántropo y el hombre de Neanderthal apenas se distinguían de los animales, o que, en todo caso, estaban mucho más cerca del mono que del hombre moderno. Semejante tesis es desmentida por la presencia entre los primeros homínidos de embriones de producción social y de instrumentos de trabajo y, por consiguiente, de palabra y de conciencia en formación.

Por otra parte, no deben negarse las diferencias fundamentales que existen entre el hombre primitivo, es decir, en vísperas de formarse, y el hombre moderno. Semejante tesis es desmentida por el hechco de que la evolución de la especie conoció una intensidad muy grande en los primeros hombres, para disminuir de modo brutal con el hombre moderno.

Por último, sería falso —reconociendo siempre la posición intermediaria que ocupan los antiguos hominidenses entre el hombre moderno, por una parte, y el australopíteco, por la otra— sobrentender que la actividad colectiva del pitecántropo y del hombre de Neanderthal no obedecía a las leyes biológicas ni a las leyes sociales, sino a leyes "biosociales", mixtas. En realidad, estas leyes mixtas nunca existieron. Todas las modificaciones en el organismo producidas bajo la

influencia de la actividad del trabajo, todos los procesos de trasmisión hereditaria de modificación de los órganos del cuerpo, todas las ventajas otorgadas a sus poseedores por estas modificaciones, han obedecido a las leyes biológicas y a ninguna otra.

Por el contrario, en la medida en que los homínidos ya podían producir instrumentos de producción, los instrumentos de producción debían desarrollarse en función de las particularidades de la producción y perfeccionarse por medio de las tradiciones sociales, otorgando una superioridad inmensa a todos los miembros de la colectividad que los habían creado, independientemente de las cualidades biológicas tanto de los individuos aislados como de la colectividad en su conjunto. Todos estos fenómenos tuvieron lugar bajo la influencia de leyes nuevas —sociales— y debían producirse de manera inevitable, así la composición de la especie humana se haya modificado en forma sensible o haya permanecido relativamente estable.

Para que apareciesen las leyes sociales se necesitaba una actividad de trabajo de hombres que produjeran instrumentos de trabajo. Para que apareciese esta actividad, eran necesarias, entre otras cosas, la estación vertical y la bipedia, la movilidad y agilidad del pulgar y la diferenciación del cerebro.

Las leyes sociales necesitaban, pues, para nacer, una constitución física de los hombres bien definida. Hay razones para suponer que la del pitecántropo (y, en grado menor, la del paleoántropo) no permitía en forma plena el desarrollo de la actividad de trabajo. Este desarrollo insuficiente limitó la importancia y la influencia de las nuevas leyes sociales que aparecieron con los primeros instrumentos de producción.

Desde el punto de vista filosófico, y basados en lo que acabamos de decir, podemos representarnos la evolución del hombre de la manera siguiente.

La aparición del hombre fue el resultado del paso de un estado cualitativo a otro. Al describir y analizar este paso, Engels habló de él como de un proceso gradual y largo. Puede, pues, considerarse que la trasformación del mono antropomorfo en hombre significa el paso de una calidad antigua a una calidad nueva como consecuencia de la gradual acumu-

lación de los elementos nuevos y de la desaparición gradual de los antiguos elementos. Pero en este proceso único es posible distinguir dos puntos cruciales: el primero fue la aparición de las leyes sociales; el segundo, la afirmación de su dominación completa y definitiva en la vida del hombre.

Detengámonos un poco en cada uno de ellos. En seguida de cambios cualitativos graduales en la actividad de nuestros antepasados —los australopítecos— puede observarse un primer giro: un estado cualitativo nuevo nace bajo la forma de actividad colectiva de producción en los más antiguos hombres —los pitecántropos. Este giro es lo más importante de toda la prehistoria, puesto que a continuación de ese "salto" es cuando aparece la humanidad misma.

La continuación del proceso se vuelve comprensible siempre y cuando no se olvide que la constitución física del hombre primitivo era imperfecta, incompleta, *insuficiente para que se manifestaran, en toda su importancia, algunas leyes sociales en la vida de la colectividad.* Hay, por lo tanto, que representarse ese estado cualitativo nuevo como un retoño todavía débil, cuya potencia prometía ser inmensa, pero que todavía era relativamente pequeña.

En la medida en que el nivel de desarrollo de la actividad de trabajo aún dependía de la constitución física de los hombres, está claro que eran las colectividades con mayor número de individuos capaces de adaptarse mejor a la actividad de trabajo, a la formación y a la trasmisión de la experiencia, las que habrían de dejar mayor número de descendientes y las que alcanzaron la más baja mortalidad de niños y adolescentes.

Las cualidades fisiológicas y morfológicas que existían en un hombre y que eran útiles para la actividad de trabajo común no podían dejar de ser estimuladas por la propia colectividad, del mismo modo como ésta no podía dejar de eliminar en forma espontánea aquellas cualidades que le resultaban nocivas.

Como ya vimos, sólo el *homo sapiens* pudo, en razón de la superioridad de su constitución física, organizar una vida social de la que fue eliminada la selección biológica de la especie. Las leyes nuevas, que aparecieron al mismo tiempo que el hombre primitivo, no suplantaron de inmediato de la

vida de las colectividades humanas y de sus relaciones mutuas a las antiguas leyes biológicas. Lo "nuevo" sólo ha de triunfar por completo con la aparición del hombre completamente formado: el *homo sapiens*. Todas las colectividades de esta nueva especie, sin excepción, comenzaron a depender en proporción cada vez más grande de las condiciones históricas de desarrollo, y cada vez menos de las particularidades biológicas de cada una de ellas. De lo cual se desprende que todas las colectividades que ahora componen la humanidad disponen de todas las condiciones necesarias y suficientes para desarrollar al infinito las fuerzas de producción, sin que asistamos a modificación alguna de su naturaleza hereditaria, contrariamente a lo que afirman los seudocientíficos del racismo. Por consiguiente, la aparición de la especie humana moderna constituye un giro importante en la evolución humana, aunque menos fundamental que el giro anterior, que hizo salir al hombre del estado animal. Lo cualitativamente nuevo de este segundo giro es que asistimos a la aparición de formas de organización de la sociedad, de procedimientos de cooperación y de medios de comunicación que han reducido a la nada las sobrevivencias de las relaciones gregarias y han abierto la era del reino efectivo de las leyes sociales. Las formas sociales de la vida que aparecieron con el más antiguo hombre sólo habrían de desarrollarse de manera plena con el *homo sapiens*.

Basados en la arqueología solemos preguntar por qué es corriente que se considere el límite entre el paleolítico inferior y el superior como particularmente importante.

¿Por qué el paso del paleoántropo al hombre moderno significa la aparición de un ser cualitativamente nuevo? ¿Es tan grande la diferencia entre la técnica del musteriense superior y las primeras formas del paleolítico superior? ¿Quizá la invención del arco (durante el mesolítico) fue un paso adelante más importante que el paso del musteriense al aurignaciano o al solutrense? ¿Cómo se puede hablar de un segundo "salto" o de un "giro" para la aparición del *homo sapiens*, cuando se sabe que el paso del paleoántropo a aquél fue gradual, tanto en lo que atañe a las características físicas como al nivel cultural? Tratemos de contestar estas preguntas.

No se puede reducir la diferencia profunda que existe entre el hombre moderno y el paleoántropo al *primer* paso que dio el hombre de Cro-Magnon por el camino de la cultura. El hombre moderno es no sólo el maestro desconocido que fabricó el cuchillo o el raspador de Aurignac, sino también el creador de todo cuanto salió de mano humana después del período musteriense. Hay, por lo tanto, que recordar que, cuando confrontamos los comienzos del paleolítico superior con el musteriense, comparamos el embrión de la cultura del hombre moderno con el *florecimiento* de la cultura del neanderthalense. Las posibilidades contenidas en la constitución física del *homo sapiens* no se desarrollaron de inmediato en toda su plenitud. Sólo la actividad *posterior* del hombre mostró la importancia del nivel fisiológico alcanzado por el cerebro humano. No hay que confundir la noción del nivel de desarrollo fisiológico del hombre nuevo con la noción de la eficacia técnica de su industria primitiva. Su técnica podía ser aún muy baja y no ser, al principio, sino levemente superior a la de la época musteriense. De modo que la aparición de una nueva constitución física pudo tener consecuencias inmediatas mucho menores que las posibilidades que llevaba ocultas en sí. Por ejemplo, el trapo que sirvió por primera vez de vela no aumentó mayor cosa la velocidad de la barca que antes se movía a remos.

¿De qué modo conciliar la aparición de un estado cualitativo nuevo con el carácter gradual de la evolución? Los clásicos del marxismo responden esta pregunta con la demostración de que los elementos nuevos pueden acumlarse en forma gradual. Si no se admite, basándose en el descubrimiento de un tipo transitorio, que una nueva cualidad aparece en la evolución del hombre, también hay que negar todo "salto" evolutivo en el paso del estado animal al del hombre primitivo. Se sabe que los australopítecos de Africa austral —el telántropo, el pitecántropo IV de Java— eran eslabones intermediarios entre el sinántropo y sus antepasados del plioceno.

La determinación de la frontera entre el hombre de Aurignac y el de Moustier tiene gran importancia no sólo para los problemas de la antropogénesis, sino también para los de la antropología étnica.

Si se afirma que no existe diferencia esencial alguna entre el paleoántropo y el hombre moderno también hay que admitir que en nuestra época la actividad de trabajo y el progreso técnico pueden depender del desarrollo filogenético del hombre, tal cual como en el sinántropo y el neanderthalense. Pero semejante conclusión sería completamente contraria a los hechos, porque para cualquier pueblo actual, independientemente de su raza, la conquista de la técnica pertenece al campo de su historia social y no tiene absolutamente nada que ver con la evolución biológica. Sería absurdo afirmar que para que un pueblo actual cualquiera pase a una nueva formación sociohistórica debe alcanzar un nivel filogenético más elevado por la selección, por una acumulación o por una mutabilidad dirigida durante generaciones y generaciones. Está fuera de toda duda que, en este sentido, el hombre moderno difiere de modo fundamental del sinántropo y del neanderthalense, cuya actividad de trabajo estaba íntimamente ligada a su evolución biológica: toda la historia de la humanidad prueba que es el trabajo quien creó al hombre [4].

Es evidente que entre el neanderthalense y el hombre moderno existe una frontra *importante.* En el primero, la actividad de trabajo estaba íntimamente ligada a su evolución morfológica; en el segundo, en el hombre moderno, "acabado", la actividad creadora es absolutamente independiente de esa evolución.

[4] Resulta interesante comprobar que el profesor Jean Piveteau arriba de hecho a la misma conclusión cuando escribe: "Si el *homo habilis*, que por su cerebro y su mano aún permanece en un estadio infrahumano, practicó el modelamiento de la piedra, nos vemos inducidos a pensar que la herramienta, en lugar de ser un resultado de la hominización, fue, más bien, uno de los factores de la hominización. Y el conjunto de herramientas rudimentarias, producto de una acción manual y de una invención, expresaría de manera concreta la dualidad de la mano y el cerebro, de una mano que aún no está acabada y de un cerebro que todavía debe continuar su desarrollo. Con el *homo habilis*, ya industrioso, el juego de la mano y del cerebro —del cerebro que tantea y de la mano órgano de ese tanteo—, hasta entonces afirmación algo oscura, se hace inteligible. Se comprende mejor cómo, por medio de la herramienta, debió producirse una serie de reacciones correlativas, pero asimismo alternativas y no simultáneas, que poco a poco perfeccionaron ambos juegos, para concluir en la liberación del poder reflexivo". (***Science Progrès. La Nature,*** diciembre de 1964, p. 462.) *(N. del E.)*

Hay quien suele pretender que la producción y la sociedad se habrían desarrollado en los primeros homínidos de acuerdo con leyes puramente biológicas. Todo cuanto acabamos de decir muestra que eso es un profundo error.

Las herramientas y toda la actividad productiva se desarrollaron de acuerdo con leyes que la producción misma provocó, como aún ocurre en el caso del hombre contemporáneo. Pero para el sinántropo y el neanderthalense la evolución de la constitución física del hombre todavía era un factor importante en la aplicación de leyes. No hay, pues, que confundir *las leyes del proceso y las condiciones de su aplicación.* Por ejemplo, sería absurdo afirmar que el paso de la edad de piedra a la edad del cobre o del bronce tuvo lugar según leyes geográficas, aunque es indiscutible que las regiones desprovistas de mineral no pudieron permitir el trabajo del metal. Del mismo modo puede decirse que si el desarrollo social de los hombres más antiguos dependía en cierta medida de su constitución física, ello no significa en modo alguno que su sociedad se haya desarrollado de acuerdo con leyes biológicas.

En todas las etapas de la antropogénesis observamos una profunda contradicción entre los diferentes eslabones que componen la cadena de la actividad humana. Son contradicciones entre los medios y el fin, entre ciertos medios y otros, entre diferentes fines. A fin de poder resolver estas contradicciones, fue menester romper los automatismos establecidos con anterioridad. Los primeros signos de este fenómeno se manifestaron antes de la aparición del hombre.

El hecho mismo de que los antepasados arborícolas de los hombres se alimentaran de fruta los obligó a efectuar cierto trabajo "de investigación". Para vivir en los árboles era necesario resolver a cada momento nuevos problemas de motricidad, efectuar un nuevo enfoque de la vida, una nueva estimación de la profundidad, y crear un número incalculable de esquemas de movimientos improvisados, lo que es casi completamente extraño para los animales, que se conducen de una manera monótona sobre la tierra. Toda la evolución posterior de los antepasados del hombre está muy lejos de haber sido calma. El paso a la alimentación de origen animal y la necesidad de llevar una lucha cruenta en los grandes

espacios, colocaron a nuestros antepasados frente a un problema de "desdoblamiento de sí". Por una parte, se hizo necesario reforzar la unidad y la paz dentro de la horda. Por otra parte, el papel de la caza, es decir, la necesidad de matar animales, aumentó en forma constante. En seguida vióse aparecer una contradicción entre el fin y el medio en la preparación de los instrumentos: la piedra es tanto más útil cuanto más dura es y, por lo tanto, más difícil de trabajar. Solamente el hombre —ser nacido, por así decir, de las contradicciones— podía apoderarse del fuego, ese fenómeno natural de dos caras que contiene, al mismo tiempo, la vida y la muerte. En el lenguaje articulado el hombre reunió elementos tan profundamente distintos como el conocimiento práctico, "el pensamiento por la acción" y las señales sonoras. Es posible que esta maravillosa reunión haya sido una de las condiciones que hicieron posible para el hombre la imitación de los sonidos, tan extraña para el primate, que, no obstante, imita muy bien los movimientos.

El mono siente pánico por el fuego, pero el fuego le permitió al hombre hacerse a sí mismo. El mono no manipula casi nunca ese material rígido que es la piedra; la piedra sacó al hombre de su estado animal. El mono no imita casi nunca los sonidos; la palabra del hombre es inconcebible sin la imitación de los sonidos. La solución de estas contradicciones fue una escuela para la inteligencia, que debía explicar cómo un mismo fenómeno podía ser diferente después de un cambio apenas perceptible de condiciones, y cómo podía manifestarse bajo aspectos tan diferentes que constituían, ora un obstáculo, ora un medio, ora un fin.

Una de las consecuencias de este desarrollo y de la imposibilidad de conformarse con hábitos adquiridos fue la aparición del deseo del hombre de investigar las contradicciones que lo rodeaban. Toda tendencia a considerar la inteligencia del hombre, o cualquiera otra de sus propiedades, como un algo invariable y no como un proceso, es falsa desde su base. La conciencia humana supone la perpetua trasformación de lo desconocido en conocido y, debido a eso, de la debilidad en fuerza. Desde este punto de vista, todo hombre, independientemente de su constitución física o de su raza, es una fuente inagotable de posibilidades realizándose.

Es fácil comprender que la propiedad de la conciencia humana de "resolver contradicciones" también está indisolublemente ligada a su sociabilidad. La conciencia individual es tanto más capaz de penetrar en la profundidad de lo desconocido, de superar *a ciencia cierta* las dificultades imprevistas, de afrontar a pie firme nuevos obstáculos, cuanto más rica es en experiencias colectivas. Sólo la sociedad ha podido darle al individuo la posibilidad de elaborar un número ilimitado de nuevos automatismos secundarios, de nuevos procedimientos con los que fue posible remplazar los antiguos, carentes ya de valor. Así, pues, resulta comprensible que la inteligencia sólo haya podido alcanzar su poder después de una larga infancia indefensa.

Si la teoría de la antropogénesis, de Darwin, mostró los lazos de parentesco que unen al hombre con el mundo orgánico, el método dialéctico, al apoyarse en la genealogía del hombre, permite revelar todo lo que el hombre ha tomado de su pasado y todo lo que ha abandonado para siempre en el último umbral de su evolución.

2

EL CEREBRO Y EL PSIQUISMO

Alexandr Luria

El problema de las bases de la actividad psíquica en el cerebro —o, como se dice a menudo, de las localizaciones cerebrales de las funciones psíquicas— ocupa desde hace decenas de años el centro de la atención de la psicología y la fisiología. Pero es conveniente reconocer con franqueza que los progresos alcanzados en este campo de la ciencia son aún completamente insuficientes, sin comparación alguna con los rápidos éxitos de la física, la química y la biología modernas.

Ese retraso de la ciencia en el análisis de las bases cerebrales de la actividad psíquica del hombre no proviene sólo de la extraordinaria complejidad del hombre; en gran medida se explica por el hecho de que durante mucho tiempo se han dado soluciones metodológicamente erróneas a los problemas fundamentales (el problema de saber con certeza *qué* es lo localizable en el cerebro; dicho de otro modo, *cuál* es la naturaleza de las funciones psíquicas inherentes al cerebro. Y el problema, también, de saber con certeza *cómo* debe localizarse la actividad psíquica en el cerebro), y esas posiciones inicialmente erróneas han producido el inevitable efecto de un estancamiento de la investigación científica.

Durante mucho tiempo, los procesos psíquicos han sido representados como datos vividos inmediatos o como primeras propiedades, indescomponibles, de la vida mental, y las tentativas por hallarles un sustrato material se han dirigido, en su mayoría, a la investigación de sectores del cerebro que serían los soportes inmediatos, u "órganos", de estas formas de la vida psíquica. Esas posiciones iniciales han formado la base de las tentativas por "aplicar las nociones no espaciales de la psicología moderna a la estructura espacial del cerebro", tan categóricamente condenadas por Pávlov, así como la de las concepciones paralelistas de la "psicomorfología", que han subsistido sin mayores cambios durante siglos, a pesar de las variaciones del contenido concreto de las nociones relativas a las funciones psíquicas.

Habría podido creerse que las tentativas de localización directa de las funciones psíquicas en algunos sectores limitados de la corteza cerebral no eran más que los últimos ecos de concepciones abandonadas hace ya tiempo, y que sólo tenían un interés histórico. Pero en el curso de los diez últimos años ha habido nuevas tentativas por resolver el problema de la relación entre los procesos psíquicos y el cerebro a partir de las mismas posiciones psicomorfológicas, y esta vez han corrido por cuenta de los neurofisiólogos; este hecho nos fuerza a admitir que tales posiciones no han perdido nada de su actualidad.

Los últimos decenios se han visto señalados por importantes descubrimientos que han enriquecido en mucho nuestros conocimientos acerca de la estructura y las funciones del aparato nervioso central. Magoun, Jasper, Moruzzi y otros[1] han descrito las funciones de las formaciones del tronco cerebral que han recibido el nombre de "formación reticular". Varios investigadores[2] han aportado una preciosa contribución a la teoría de la estructura neuronal fina de la corteza cerebral. Algunas experiencias electrofisiológicas especiales han mostrado que la excitación circula en circuitos neuro-

[1] Ver H. W. Magoun, *The waking Brain*, Springfield, Thomás, 1958; C. Moruzzi, H. W. Magoun, "Brain stem reticular formation" *EEG a Clin. Neurophys*, 1949, 7.

[2] Sobre todo, Lorente de No' (1931), O'Leary (1932) y G. Poliakov (1959).

nales cerrados, compuestos por un cierto número de neuronas cuyas axonas terminan sobre los cuerpos o las dendritas de las neuronas vecinas, asegurando, de tal modo, el movimiento permanente de la excitación a lo largo de anillos cerrados[3].

Es innegable que todos estos descubrimientos revisten gran importancia y traducen los serios progresos de la ciencia del cerebro que han tenido lugar en el último período.

Pero si el valor científico de la descripción de los datos nuevos acerca de la estructura de los centros nerviosos y la marcha de la excitación en las estructuras neuronales presenta un innegable interés, las tentativas por utilizar tales datos a fin de resolver el problema psicofísico fundamental se cumplen a partir de las viejas posiciones paralelistas, lo que las condena de entrada al fracaso y las coloca, de hecho, al margen de la ciencia positiva.

La filosofía materialista permite, por el contrario, rechazar la falsa separación entre lo psíquico y lo fisiológico y, al mismo tiempo, comprender los fenómenos psíquicos como producto del desarrollo social. Los trabajos de Séchenov, Pávlov y otros han puesto en evidencia la naturaleza refleja de los procesos psíquicos y han permitido comprender el psiquismo del hombre como sistema de actividad que se constituye bajo la influencia decisiva del medio exterior. La medicina moderna y, en particular, la neuromorfología, la neurofisiología y la neurocirugía han permitido encarar por primera vez, con métodos exactos, el análisis del funcionamiento del cerebro humano. De esta manera se ha liberado un nuevo campo de la psicología: la neuropsicología, nacida de la fisiología de la actividad nerviosa superior; estudia las bases cerebrales de los procesos psíquicos y tiene gran importancia, teórica y práctica a la vez, para la identificación de los síntomas más finos de las lesiones cerebrales y para el restablecimiento de las funciones perturbadas como consecuencia de lesiones del cerebro.

[3] W. S. McCulloch, "Córtico-corticals Connections" in Bucy: *The precentral motor Cortex*, Illinois, 1943; "The functionnal organisation of cerebral cortex", *Physiol. Rev.*, 1944, 3. Ver, también: C. J. Eccles (1956) y otros.

¿Aptitudes innatas o actividades psíquicas?

Durante un largo período se ha mantenido en psicología la idea falsa, idealista, según la cual los procesos psíquicos, tales como el lenguaje, el pensamiento lógico, las formas superiores de la memoria, etc., son "aptitudes" innatas o "propiedades" inmutables del alma humana. Estas ideas han sido empleadas por las teorías más reaccionarias, para intentar justificar la desigualdad existente entre los pueblos y las clases merced a pretendidas propiedades inmutables de su psiquismo.

El desarrollo de los conocimientos científicos acerca de la estructura de las aptitudes psíquicas superiores, específicamente humanas, ha puesto fin a las tentativas por considerar a éstas como propiedades del alma dadas por la naturaleza e inmutables, o como cualidades innatas de las células cerebrales. Ya Marx mostró que toda actitud científica obliga a situarse en otro punto de vista, que las particularidades psíquicas del hombre se han constituido en el proceso del desarrollo históricosocial y que los cinco órganos de los sentidos son el producto de la historia universal. Séchenov opinaba que todos los procesos psíquicos representan respuestas reflejas determinadas a la influencia del medio exterior. Estas tesis han sido desarrolladas por los psicólogos soviéticos y han hallado una nueva confirmación en las investigaciones de L. Vygotski, A. Leontiev y respectivos colaboradores.

Vygotski ha rechazado por completo las viejas ideas de acuerdo con las cuales algunos procesos de la vida psíquica, tales como los actos voluntarios o la memoria lógica, son aptitudes originales, inherentes al hombre, o bien propiedades "naturales", innatas, de su cerebro. Mediante una serie de observaciones y experiencias convincentes mostró que esos procesos psíquicos se forman durante el desarrollo del niño. Se constituyen bajo la influencia de su educación, gracias a su contacto con los adultos, gracias a la asimilación de la experiencia acumulada por la humanidad. Aparecen, ante todo, como formas del comportamiento exterior del niño que ejecuta las instrucciones del adulto, y sólo después se convierten en formas complejas de la vida psíquica interior del

hombre. El acto, que antes era dividido entre dos personas —dice Vygotski—, se convierte en un procedimiento interno de organización del comportamiento del niño [4]. Lo que durante siglos se consideró como formas originales de la "vida del alma" aparece, en realidad, como el proceso de la formación compleja de la actividad psíquica en el proceso del desarrollo social del niño.

Las disposiciones que se han constituido en el momento del nacimiento del niño (y que también son producto de una larga evolución biológica, depositada en los "códigos" hereditariamente fijados) no pueden por sí solas desembocar en la aparición de "aptitudes" psíquicas complejas del hombre. La formación de "aptitudes" psíquicas necesita el desarrollo del niño en el medio social, en el mundo de las cosas y de las relaciones humanas creadas por la historia social, en un contacto permanente con los adultos.

En las primeras etapas de su desarrollo, el niño sólo presta atención a los objetos que tiene más cerca o a los más nuevos; no puede concentrarse mucho tiempo en ellos y su atención no supera los límites de lo que Pávlov llamaba el simple "reflejo de orientación". Pero en seguida comienza a prestar atención a los objetos que intervienen en su contacto con los adultos, y el reflejo de orientación se trasforma en una actividad compleja, organizada y conciente, de orientación y búsqueda. El niño distingue los objetos que conforman la finalidad de su actividad; los muestra, los designa mediante el lenguaje. Los actos exteriores y el lenguaje son los puntos de apoyo que sostienen la atención. Poco a poco, su forma exterior se hace inútil; los objetos que ocupan al niño son distinguidos con ayuda del lenguaje interior. El niño comienza a controlar de modo estable sus actos, y tal es el nacimiento de la atención activa, específica del hombre, que controla el desenvolvimiento de sus procesos psíquicos.

Las formas complejas de la memoria humana recorren, en su desarrollo, el mismo camino. Se sabe que el niño nace con una posibilidad altamente desarrollada de registrar las

[4] L. Vygotski, *Investigaciones psicológicas escogidas*, Moscú, 1956; *El desarrollo de las funciones psíquicas superiores*, Moscú, 1960. Ambas ediciones en ruso.

impresiones que aparecen en él bajo la influencia del medio exterior. Pero este registro es, primero, involuntario, y está determinado por las impresiones inmediatas que recibe el niño, por sus emociones vividas. El niño aún no puede retener el material que necesita merced a una separación conciente de toda la masa de las impresiones que se producen en él.

Sólo con el desarrollo del niño —el que se cumple en su actividad práctica y en su contacto con los adultos— la información que le llega empieza a adquirir un carácter ordenado. De allí extrae lo que constituye el objeto de su actividad, lo que debe ser sólidamente retenido. Lo que no entra en esta actividad es descartado y la memoria no lo conserva. Tal es la formación de la actividad especial de "memorización", de la memoria activa y selectiva, específica del hombre.

El desarrollo de la memoria activa pasa por ciertas etapas.

En todos los casos aparece un sistema de procesos psíquicos internos, sociales en su origen, mediatos en su estructura, que se apoyan en un sistema de relaciones verbales. Estos procesos, creadores de las "aptitudes" humanas complejas, son los que distinguen la actividad psíquica conciente del hombre de los procesos infinitamente más sencillos del comportamiento del animal.

El estudio de las funciones psíquicas superiores del hombre, que ha mostrado la naturaleza social y la estructura mediata compleja de éste, se ha beneficiado, en particular, con los trabajos de los psicólogos soviéticos [5]. Así es como A. Leontiev mostró que todos los procesos psíquicos concientes del hombre son, no "propiedades" o "aptitudes" innatas, sino formas complejas de actividad psíquica que se constituyen en vida del hombre en el proceso de adquisición conciente por el niño de los fenómenos creados por la práctica históricosocial de la humanidad. Hasta algunas aptitudes a primera vista tan elementales como la distinción de los sonidos del lenguaje o de los tonos musicales fórmanse en el hombre

[5] Ver, sobre todo: Lev S. Vygotsky, *Pensamiento y lenguaje*, ed. Lautaro, Bs. As., 1964; y *Razvitié vyshij psijichestij fuktsii* [*El desarrollo de las funciones psíquicas superiores*], escrito en 1930. A. Leontiev, *Razvitié pamiati* [*El desarrollo de la memoria*], 1931.

bajo la influencia de la adquisición de la lengua o de la reproducción activa de la música. "Sólo la música —escribía Marx— despierta el sentimiento musical del hombre."

En estos últimos años se ha visto aparecer toda una serie de trabajos experimentales[6] de los que resulta que algunos fenómenos y procesos psíquicos tan complejos como los conceptos abstractos y los actos voluntarios se constituyen en la actividad actuante del niño. Estos fenómenos, históricamente constituidos gracias a la práctica social, aparecen en el niño sobre la base de la asimilación de la experiencia social. Son procesos que presentan varios grados: los actos prácticos desarrollados al comienzo vuélvense más tarde, gracias al empleo del lenguaje, fenómenos "interiores" de la conciencia, o "actos intelectuales", tales cuales los conocemos en la psicología del hombre adulto.

El estudio de la historia de los "actos intelectuales" y la demostración de que éstos representan el producto de un largo desarrollo de la actividad psíquica ponen en evidencia la falsedad de la concepción que siempre ve en los fenómenos psíquicos propiedades "originales" o "aptitudes" inmutables.

Las nuevas concepciones materialistas respecto de la actividad psíquica del hombre dan a la psicología científica una importancia práctica considerable, pues permiten elaborar el fundamento científico de la formación de las propiedades o aptitudes psíquicas del hombre en el curso de una educación racionalmente construida. En la sociedad socialista, la educación y el aprendizaje organizados alcanzan todos los aspectos de la vida y adquieren cada vez más un carácter científicamente basado. En el establecimiento de las bases científicas de los medios de formación de las aptitudes humanas, la ciencia psicológica comienza a desempeñar un papel cada vez más notable.

En adelante ya no habrá duda que las "propiedades" innatas de los procesos nerviosos superiores (su intensidad, su equilibrio, su movilidad) no son más que "disposiciones", condiciones internas necesarias para el desarrollo de las formas superiores de la actividad psíquica. En cuanto a los procesos psíquicos superiores mismos (percepción conciente,

[6] Debidos, en especial, a P. Galperin, A. Zaporojets y D. Elkonin.

atención activa, memoria lógica, acto voluntario), se forman, del mismo modo que las formas complejas de las nociones y hábitos abstractos, en el curso de la asimilación de la experiencia históricosocial bajo la acción del aprendizaje y la educación. Por eso algunos hombres diferentes por las propiedades innatas de su sistema nervioso, por la intensidad y la movilidad de sus procesos nerviosos, pueden, merced al empleo de procedimientos de trabajo distintos, obtener buenos resultados en el estudio y el trabajo[7]. Entre los trabajadores de vanguardia y los intelectuales eminentes pueden encontrarse los individuos más diversos por el temperamento o las propiedades innatas del sistema nervioso.

La psicología permite, si ha seguido con minuciosidad las principales leyes y etapas de la formación de los procesos psíquicos, dirigir estos procesos sobre bases científicas.

Diversos estudios especiales han mostrado que algunos procesos como la adquisición de la escritura o del cálculo, la formación de las nociones geométricas o de la habilidad profesional[8], pasan por estadios sucesivos de los actos materiales desarrollados a los actos intelectuales reducidos. Los psicólogos soviéticos han elaborado un sistema de "asimilación organizada" de estos conocimientos, nociones y habilidades. Merced a lo cual también han demostrado que pueden crearse condiciones que establezcan, sobre una base científica, el proceso del aprendizaje y aseguren una formación de los conocimientos y las habilidades mucho más rápida, lógica y sólida que cuanto pudo serlo nunca.

El papel de las nuevas concepciones científicas en la práctica de la formación de los procesos psíquicos del hombre revela que inmensas perspectivas se abren ante nosotros. Comencemos por tratar de solucionar uno de los problemas más complejos: la formación científicamente fundamentada de las aptitudes humanas.

[7] Ver los trabajos de B. Téplov y colaboradores, en especial *Problemy individualnyj razlichii* [*Problemas de las diferencias individuales*], Moscú, 1961.

[8] Ver, en especial: P. Galperin, "El acto mental como base de la formación del pensamiento y la imagen", en *Voprossy Psijologuii*, 1957, 6.

Estructura y funcionamiento del cerebro

El cambio radical de las concepciones relativas a la naturaleza de los procesos psíquicos ha llevado, de modo inevitable, a una total refundición de nuestras ideas acerca del sustrato material del psiquismo —el cerebro humano como órgano de la vida psíquica— y acerca de su estructura y sus modos de funcionamiento.

En la época en que los procesos psíquicos del hombre se consideraban como "aptitudes" innatas e inmutables, los investigadores procuraban descubrir su sustrato en algunos sectores o centros del cerebro fijados de una vez por todas y que habrían sido, de alguna manera, los depositarios de esas "aptitudes". Muchos pensaban que los individuos que poseen tales "aptitudes" en diferentes grados se distinguen por la estructura de sus circunvoluciones cerebrales. Estas erróneas opiniones sirvieron para darle una traza científica a la noción de razas "superiores" e "inferiores", o de "inferioridad intelectual" de los negros, de los indios de América o de los representantes de la raza amarilla. En innumerables ocasiones se realizaron tentativas por demostrar que los representantes de estos pueblos poseen un cerebro de peso inferior, que las formas de circunvoluciones cerebrales de los negros son diferentes de las de los blancos, etc. Todas estas tentativas, que no obtuvieron la menor confirmación [9], se inspiraban en la secular concepción que ve en el psiquismo humano la manifestación de "aptitudes" innatas.

Hasta se ha llegado a buscar un fundamento fisiológico de los sentimientos religiosos. Hay quienes se han esforzado por localizar este fenómeno sociopsicológico complejo en algunos sectores determinados de la corteza cerebral, y el psiquíatra alemán K. Kleist ha procurado indicar la circunvolución cerebral ligada al... "yo" religioso del hombre.

[9] Que tal es lo que muestran, de modo convincente, varios estudios de psicólogos y antropólogos contemporáneos. Así, por ejemplo, el eminente psicólogo norteamericano O. Klineberg, antiguo presidente de la Asociación Internacional de Psicología Científica, ha señalado algunos casos en los que semejantes conclusiones preconcebidas han sido fácilmente desmentidas gracias a una verificación objetiva. Ver: O. Klineberg, *Social Psychology*, N. Y., 1948, así como la colaboración de A. Leontiev inserta en el presente libro.

Hay muchas diferencias entre las construcciones de los electrofisiólogos, que intentan resolver el problema de la relación entre el psiquismo y el cerebro por vías francamente idealistas, y las tentativas psicomorfológicas de los neurólogos, que "localizan" las funciones psíquicas complejas en algunos sectores delimitados de la corteza cerebral.

Mientras que las tentativas psicomorfológicas de los neurólogos descansan en una interpretación errónea de la experiencia clínica, las tentativas "ultramodernas" por resolver el problema de la relación entre el psiquismo y el cerebro en el nivel de la neurona son una pura y simple especulación. Existe, no obstante, un rasgo común entre estas dos tentativas. En ambos casos, los procesos psíquicos son considerados como "aptitudes" o "propiedades" primeras, indescomponibles, que pueden localizarse en unidades, grandes o pequeñas, del sustrato cerebral, el cual "engendra" estos fenómenos psíquicos o bien sirve de "detector" de las "influencias del espíritu", que, según Sherrington y Eccles [10], se encuentran "fuera de los límites de la materia".

Las concepciones científicas de la naturaleza de los procesos psíquicos permiten una nueva aproximación al problema del funcionamiento del cerebro, como órgano del pensamiento humano. La tesis según la cual la actividad psíquica descansa en el trabajo de "centros" innatos y fijados de una vez por todas, que serían los receptores de las diferentes "aptitudes", ha revelado que no tiene fundamento. La ciencia muestra que el cerebro humano es un sistema que reúne diferentes porciones de tejido nervioso, cuyo trabajo conjunto permite efectuar el análisis y la síntesis más complejos de los fenómenos de la realidad y la regulación de las formas más complejas del comportamiento activo del hombre.

¿En qué consiste, pues, la teoría científica actual de la localización en sistemas, o localización dinámica, de las funciones en el cerebro, teoría cuyas bases fueron echadas por Pávlov y que en los últimos años se ha desarrollado con tanto vigor?

[10] Ver C. S. Sherrington, *The Brain and its mechanisms,* Cambridge Un. Press., 1934; y *Man on his Nature,* Londres, 1948. C. J. Eccles, "Hypothèses sur le problème Cerveau-Pensée", en *Nature,* 1951, vol. 168, nº 4263.

En cada época, la teoría del cerebro y de su funcionamiento ha estado ligada a las concepciones que dominaban en la ciencia y la técnica de su tiempo.

Hace tres siglos, cuando el modelo mecánico del mundo habíase vuelto predominante como consecuencia de las importantes adquisiciones de la mecánica y la hidrodinámica, Descartes pensaba que la base material de la vida psíquica era el movimiento de un humor especial segregado por la glándula pinal y que circulaba a lo largo de los tubos nerviosos.

En el siglo XIX, la electricidad empezó a ocupar el sitio de preferencia, y el cerebro fue representado como si funcionara igual que una central telefónica. La idea del "arco reflejo", en el que las excitaciones provenientes del exterior llegan al cerebro —donde son "encarriladas" por nuevas vías y dirigidas hacia la periferia—, fue esencial en todas las construcciones fisiológicas del último siglo.

En nuestros días se desarrolla la teoría de los sistemas autorreguladores, de los sistemas con comando automático. Su funcionamiento, al descansar en programas insertos en tales sistemas, no necesita la introducción a cada instante de señales exteriores. Gracias a las relaciones recíprocas *(feed-back)*, pueden regular los procesos que tienen lugar. Las ideas que sirven de base a los sistemas con comando automático han impulsado una revisión de las viejas nociones, así como la elaboración de concepciones nuevas acerca de las formas complejas del funcionamiento del cerebro, que es, de acuerdo con la definición de Pávlov, "el sistema más elevado de autorregulación".

Cada vez más, se ha comprendido al cerebro como un sistema altamente complejo de partes individualizadas, o "bloques", cada una de las cuales cumple una función determinada. Su trabajo conjunto le permite al hombre recibir la información proveniente del mundo exterior, crear una imagen subjetiva del mundo objetivo, pronosticar el porvenir, apreciar los resultados de sus actos y regular su comportamiento. Esta concepción se ha formado gracias a los éxitos de la anatomía fina del cerebro, de la fisiología y la psicología, de la neurología y la neurocirugía contemporáneas. Las observaciones acerca del trabajo del cerebro humano y acerca

de los cambios provocados por las lesiones de éste, han permitido comparar nuestras ideas respecto de su funcionamiento con algunos datos anatómicos precisos.

Los tres sistemas del cerebro

Examinemos en forma breve los principales sistemas en los que descansa el trabajo del cerebro.

El primer sistema, o primer "bloque", que forma parte del complejo aparato del cerebro sólo ha sido estudiado en los diez o quince últimos años [11]. Su función esencial consiste en mantener cierto *estado de vigilia* de la corteza cerebral, en hacer de ésta un aparato apto para recibir la información y regular el comportamiento activo. Este sistema asegura el nivel de trabajo de la corteza cerebral. Pero no representa por sí solo un aparato que recibe la información suministrada por las acciones del mundo exterior y que realiza la regulación orientada del comportamiento. Este sistema no es autónomo. Está constantemente sometido a la acción reguladora de los sistemas más elevados de la corteza cerebral, que reciben y trasforman la información proveniente del mundo exterior y definen el programa de actividad actuante del hombre. Esta función pertenece a otras regiones de la corteza cerebral, de estructura más compleja.

La parte principal de estas regiones puede ser llamada, de modo convencional, segundo sistema (o segundo "bloque") del cerebro. Sirve para *la recepción, tratamiento y conservación de la información* que le llega al hombre del medio exterior (y también, en parte, del medio interno). Sitúase este sistema en las regiones posteriores (occipitales, parietales y temporales) de la corteza cerebral, a las que Pávlov llamaba terminaciones corticales de los diferentes analizadores; dicho

[11] A partir de 1944, Magoun, Moruzzi y Jasper, entre otros, estudiaron el papel de una formación situada en el tronco cerebral y el mesencéfalo, que ha sido llamada "sistema reticular ascendente". Diversas investigaciones fisiológicas han mostrado el lazo íntimo de este sistema con el mantenimiento del tono general de los grandes hemisferios del cerebro, necesario para la conservación del estado de vigilia. Ver: Magoun, *ob. cit.*, 1958.

de otro modo, aparatos que aseguran el análisis y la síntesis de las señales recibidas del mundo exterior.

La estructura de estos segmentos corticales de los diferentes analizadores es ahora bien conocida. Los segmentos corticales del analizador *visual* están dispuestos en las partes occipitales de la corteza; los del analizador *táctil,* en las partes parietales (pos-centrales); y los del analizador *auditivo,* en las partes temporales.

La estructura anatómica fina de estos segmentos de la corteza presenta gran interés. En cada uno de ellos el lugar principal está ocupado por las zonas *primarias,* o zonas de *proyección*: aquí es donde terminan las fibras que vienen de los aparatos periféricos —ojo, piel y oído— y que sirven de vehículo a la información de estos aparatos de la corteza cerebral. Las zonas primarias de estas regiones del cerebro están constituidas por la cuarta capa (aferente), poderosamente desarrollada, de las pequeñas células nerviosas que reciben las excitaciones aferentes y las trasmiten tanto a las células vecinas como a las zonas secundarias más complejas de la corteza cerebral. La masa principal de estas zonas está constituida por células nerviosas especiales de las capas superiores de la corteza, que reciben los impulsos de los segmentos primarios de la corteza y aseguran una larga circulación de los círculos de excitación en los límites de la corteza cerebral. Estos sistemas dinámicos de excitación, que circulan en la corteza cerebral y que también están bajo la influencia tonificante y permanente de la formación reticular, son, precisamente, la base del tratamiento (análisis y síntesis) de la información recibida y de la conservación de las huellas, suscitadas por ella, de la memoria "corta" y de la memoria "larga", cuyos mecanismos bioquímicos son hoy por hoy objeto de minuciosos estudios.

Encima de las zonas secundarias de la corteza cerebral edifícanse zonas aun más complejas: las zonas terciarias de la corteza, o, como de ordinario se las llama en la ciencia contemporánea [12], "zonas de recortamiento" de las regiones

[12] Ver, en especial: G. Poliakov, "Datos actuales sobre la organización estructural de la corteza cerebral", en A. Luria: *Vyshié Korkovyé funktsii cheloveka* [*Funciones corticales superiores del hombre*], Moscú, 1962.

corticales de los analizadores. Estas zonas, dispuestas entre los segmentos auditivos, visuales y sensoriales generales de la corteza, tienen una maduración más tardía que las demás. Están esencialmente constituidas por neuronas asociativas, células nerviosas con terminaciones cortas, insertas en la segunda y tercera capas de los segmentos. Las células nerviosas de estas regiones reúnen las excitaciones que llegan a la corteza desde los aparatos receptores. Eso es lo que permite la realización de los procesos complejos del conocimiento, que requieren la participación simultánea de varios analizadores.

Algunas experiencias y observaciones especiales, posibilitadas por los éxitos de la neurocirugía actual, muestran el papel desempeñado por estas últimas zonas de la corteza en la recepción, tratamiento y conservación de la información.

El cerebro humano, que es el órgano de nuestros sentidos, es por sí mismo insensible a las sensaciones dolorosas. Se lo puede tocar, se lo puede excitar con una corriente eléctrica, hasta se lo puede cortar, sin que el hombre tendido sobre la mesa de operaciones experimente el menor dolor. Este hecho ha permitido realizar cierto número de observaciones acerca de los enfermos sometidos a operaciones del cerebro en seguida de crisis de epilepsia, tumores o heridas. Las observaciones han confirmado que la excitación de los diferentes sectores de la corteza cerebral del hombre no da resultados idénticos.

Si se excitan con una corriente eléctrica los sectores primarios (de proyección) de la corteza, en la región occipital, el hombre comienza a experimentar la sensación de que algunas chispas o chisporroteos aparecen ante sus ojos, o que el aire frente a él se tiñe de cierto color. No obstante, en estos casos aún no se forma imagen definida alguna. Pero si se excitan del mismo modo los sectores secundarios de la corteza en la región occipital, la situación varía. Alucinaciones visuales complejas, definidas y concientes aparecen en el hombre: comienza a "ver" objetos y personas conocidas, y a veces escenas enteras. Algunos fenómenos análogos se producen cuando se excitan los diferentes sectores de la región temporal. La excitación de los sectores primarios de la corteza temporal le hace oír al hombre sonidos aislados. La de

los sectores secundarios de la misma corteza provoca alucinaciones auditivas (y también, a veces, visuales) complejas. Fenómenos psíquicos aún más complejos aparecen cuando se excitan los sectores terciarios de la corteza.

Así, pues, las zonas primarias de la corteza cerebral desempeñan, efectivamente, un papel esencial en la recepción y las zonas secundarias y terciarias lo desempeñan en el tratamiento (análisis y síntesis) y conservación de la información enviada por los órganos de los sentidos. Datos no menos valiosos suministra la observación de los enfermos que padecen de lesiones (heridas, tumores, hemorragias) que perturban el funcionamiento normal de los diferentes sectores de la corteza cerebral.

Todo ello muestra que la recepción, el tratamiento y la conservación de la información en la corteza cerebral del hombre están gobernados por mecanismos muy complejos. Sin embargo, el conjunto de los sectores de la corteza cerebral que acabamos de describir y que forma la base de los procesos complejos del conocimiento no agota la nómina de los aparatos del cerebro, sustrato material de la actividad psíquica.

Además existe un *tercer sistema* (o tercer "bloque") que desempeña en el cumplimiento de los procesos psíquicos un papel completamente familiar. Este sistema se apoya en el trabajo de las *regiones anteriores del cerebro* (en primer lugar, en los lóbulos frontales) y asegura los procesos de *organización de la actividad humana, de confrontación del efecto de la acción con las intenciones iniciales, así como de regulación y control de los procesos psíquicos.*

Los actos del hombre, como los del animal, son siempre *selectivos, orientados* hacia cierta finalidad. La diferencia esencial entre uno y otro consiste en que los actos del animal están determinados por las necesidades biológicas, en tanto que los del hombre están orientados por intenciones concientes (constituidas en el proceso de la vida social) y por motivaciones sociales complejas. Para que el comportamiento conserve su carácter selectivo, orientado hacia la realización de una finalidad determinada, dos condiciones son importantes. En primer término, el programa de comportamiento, compuesto por las motivaciones e intenciones, y formulado,

con mucha frecuencia, con ayuda del lenguaje exterior o interior, debe estar sólidamente guardado en la memoria y dirigir el desenvolvimiento de los actos. En segundo término, el efecto obtenido en seguida de esos actos debe ser confrontado con las intenciones iniciales. Si el resultado del acto coincide con la intención inicial (si concuerda con ella), el tono de la corteza baja y el acto cesa. Si el resultado del acto no coincide con la finalidad fijada, no concuerda con la intención inicial, el tono de la corteza se eleva y el acto prosigue durante todo el tiempo en que no se alcance la finalidad. Este proceso, al que Anojin llamó mecanismo del "aceptador del acto", recuerda los procesos muy conocidos de los dispositivos electrónicos. El es quien asegura la *autorregulación* del comportamiento del hombre.

En las primeras etapas de la evolución del mundo animal (en los vertebrados inferiores), cuando los procesos del comportamiento tenían un carácter primordialmente instintivo, la autorregulación se realizaba mediante los aparatos de las formaciones subcorticales y de las regiones antiguas (llamadas límbicas) de la corteza cerebral [13]. En el hombre, cuyo comportamiento está dirigido por motivaciones socialmente constituidas y que se apoya en el sistema de las señales del lenguaje, al que Pávlov llamó "segundo sistema de señalización de la realidad", el papel esencial en la regulación del comportamiento lo desempeñan las regiones de la corteza cerebral cuya estructura es más compleja; ante todo, *los lóbulos frontales de los grandes hemisferios.*

La anatomía y la electrofisiología han mostrado que los lóbulos frontales están íntimamente ligados a todos los demás sectores de la corteza cerebral y a las formaciones subcorticales. Reciben la información ya elaborada en las otras regiones de la corteza. Al mismo tiempo, los lóbulos frontales forman parte de estos aparatos de análisis y síntesis de nuestros movimientos voluntarios, a los que Pávlov llamaba terminaciones corticales del analizador motor, y están estrechamente ligados a las zonas corticales del lenguaje. Por último, están

[13] Así se denominan las regiones de la corteza situadas en la superficie interna de los grandes hemisferios, que en los mamíferos inferiores están ya bien desarrolladas.

en relación muy íntima con la formación reticular y con el sistema nervioso vegetativo, lo cual les permite tener en cuenta las señales provenientes del medio interno del organismo. Esto es lo que les permite a los lóbulos frontales —los aparatos más complejos por la estructura y los más jóvenes de la corteza cerebral— asegurar la síntesis de la información aferente, establecer programas complejos de comportamiento y confrontar el resultado de los actos ejecutados con las intenciones iniciales.

Las funciones de los lóbulos frontales del cerebro se manifiestan con particular nitidez al observar los cambios que sobrevienen en el comportamiento del hombre cuando lo perturba un proceso patológico cualquiera. En tales casos, por regla general, la vista, el oído y la sensibilidad cutánea del enfermo permanecen inmutables. El enfermo conserva las funciones de la palabra, la escritura y la lectura, pero el conjunto de su comportamiento se ve profundamente perturbado. Estos enfermos son incapaces de crear y retener programas de comportamiento, por poco complejos que sean. Carecen de intenciones estables y se distraen con facilidad ante la menor excitación exterior. Guardan en su memoria las instrucciones que se les imparten, pero no adecúan su comportamiento con ayuda del lenguaje, y, aunque repitan en forma oral la instrucción percibida, no ejecutan ésta en una serie de actos con continuidad lógica. Dejan de confrontar el acto efectuado con la intención inicial; no advierten ni corrigen sus errores; están privados de la posibilidad de autocontrol, que es la condición esencial de un comportamiento normalmente dirigido. Por todas estas razones, sus actos pierden su selectividad y caen con facilidad bajo influencias exteriores, anexas.

De manera que comprobamos el papel de los tres sistemas del cerebro que acabamos de describir: el primero mantiene el tono necesario de la corteza, el segundo recibe y trasforma la información aferente, y el tercero sirve de dispositivo de organización y vigilancia, asegurándole al comportamiento su carácter selectivo y conforme con la finalidad requerida.

Tales son las ideas esenciales que, acerca de la estructura de los principales sistemas del cerebro humano, disponemos en el actual estado de los conocimientos científicos

para comprender las bases materiales de la actividad psíquica del hombre.

Los sistemas funcionales dinámicos

Los modernos conocimientos acerca de la estructura y los modos de funcionamiento del cerebro permiten un adelanto sustancial hacia la tan importante solución de los problemas teóricos y prácticos que hoy se les plantean de manera concreta a psicólogos y médicos. Entre ellos, el primero es el del análisis concreto de las bases materiales de la actividad psíquica y de los factores que entran en la composición de los diferentes procesos psíquicos.

Los psicólogos han estudiado en forma conveniente la actividad psíquica del hombre y han alcanzado notables éxitos en el estudio de las etapas esenciales de su desarrollo. No obstante, tanto las bases cerebrales de los procesos psíquicos concretos como los factores fisiológicos que determinan su desenvolvimiento permanecen sin la suficiente claridad.

¿Qué mecanismos cerebrales contribuyen a la realización del movimiento voluntario, del lenguaje, del pensamiento humano? ¿Qué factores (o componentes fisiológicos) los constituyen? Las nuevas ideas sobre el cerebro como sistema autorregulador complejo permiten aproximar la solución de estos problemas. Ahora es del todo evidente que en la corteza cerebral no hay "centros" particulares, que también serían el sustrato material de las "aptitudes" psíquicas complejas. Los procesos complejos que constituyen la base de la actividad psíquica siempre se apoyan sobre *todo un "sistema funcional"* de zonas cerebrales que trabajan en forma conjunta y cada una de las cuales desempeña un papel específico en la comunidad de trabajo que forman los "centros".

En efecto, desígnase con el término de "función" la propiedad o la actividad determinada de tal o cual tejido. Pero este término también puede designar la actividad de adaptación compleja de todo un sistema, a veces de todo el organismo, al establecer ciertas relaciones con el medio circundante y asegurar cierto efecto de adaptación.

Si la función, en su primer sentido, es siempre una acti-

vidad restringida, nítidamente delimitada, de un tejido o de un órgano determinado, en su otro sentido representa el resultado complejo del trabajo de todo un *sistema funcional* cuyos elementos pueden remplazarse y que, al cumplirse por medios diferentes, sólo conserva como constante su efecto final.

Si todas las funciones de adaptación comunes al hombre y a los animales, y, en medida infinitamente mayor, las funciones psíquicas del hombre, deben comprenderse como sistemas funcionales complejos; si son el producto de una larga evolución (social, en el caso del hombre); si poseen una estructura compleja y son susceptibles de una modificación plástica en sus elementos constitutivos, está claro que no puede haber problema alguno de "localización" de los sistemas funcionales complejos en sectores limitados del cerebro o en neuronas aisladas. Es evidente que no lo puede haber en el cerebro, que es un todo muy complejo y diferenciado y que dispone de un sistema altamente especializado de neuronas ligadas a tal o cual analizador, de órganos permanentes, limitados a un solo sector estrecho, para la realización de los sistemas funcionales complejos que se constituyen en vida del hombre. Está claro que las concepciones psicomorfológicas, ya caducas, del estrecho localizacionismo, que en su época contribuyeron al progreso de la ciencia pero que desde hace tiempo son un freno para su desarrollo, deben ser remplazadas por concepciones nuevas, conformes con nuestros conocimientos acerca del origen social y la estructura en sistemas de las formas complejas de la actividad psíquica del hombre.

Estas concepciones son las de una *localización dinámica, en sistemas, de las funciones en el cerebro*, de las estructuras dinámicas o "constelaciones de trabajo", con cuya ayuda los diferentes grupos de neuronas pueden integrarse en sistemas funcionales diferentes, y el cerebro, en su totalidad, realizar las formas complejas de la actividad psíquica.

Estas nuevas ideas deben mostrar que el cerebro humano no dispone de órganos completamente acabados, biológicamente legados, que determinen su actividad psíquica; que las facultades psíquicas no están contenidas de una vez por todas en el cerebro del hombre. Deben mostrar que el sustrato material de las formas complejas de la actividad del

hombre son sistemas funcionales que se constituyen en vida del hombre y que se trasforman en "órganos funcionales" únicos; que la corteza cerebral se convierte en "un órgano capaz de formar órganos funcionales"[14]; y que, al analizar los sistemas corticales creados en vida del hombre, podemos acercar el problema fundamental que nos ocupa, que es el problema de las bases cerebrales de la actividad psíquica.

Para efectuar un movimiento voluntario o constituir un hábito motriz es indispensable edificar la "matriz" espacial en que debe desenvolverse el movimiento. Esto está asegurado por las zonas secundarias y terciarias de los segmentos occipitales y parietales de la corteza, que son la terminación cortical del analizador espacio-visual. Si estas partes del cerebro se destruyen, el esquema espacial de los movimintos se desagrega.

Pero la participación de los sistemas corticales que acabamos de citar no es suficiente para asegurar el desenvolvimiento correcto de los movimientos. El fisiólogo soviético N. Bernstein ha mostrado que la organización correcta de los movimientos del hombre necesita un aflujo constante de impulsos de la sensibilidad profunda, que señale la posición de las extremidades en el espacio, sin lo cual el movimiento se hace incontrolable. El análisis de esos signos, que llegan al cerebro desde los músculos y las articulaciones, lo efectúa otro sistema de zonas corticales, situadas en la región poscentral de los hemisferios (aparato cortical de la sensibilidad mio-articular). Por eso una lesión de estas regiones de la corteza no sólo disminuye las sensaciones de la posición de las extremidades del cuerpo, sino que además hace incontrolables los movimientos.

Pero los sistemas de la corteza cerebral tampoco bastan para asegurar un movimiento bien organizado y lograr la constitución de un hábito motriz. Además, hace falta un sistema que conmute en tiempo útil un eslabón del movimiento con otro y asegure la elaboración de la serie armoniosa de movimientos que constituye el hábito motriz. Tal cual lo hemos mostrado estos últimos años en nuestro laboratorio,

[14] A. Leontiev, "Nature sociale du psychisme humain", en *Recherches Internationales*, 1961, nº 28, pp. 3-25.

esta función está asegurada por otros sectores de la corteza cerebral situados frente a las circunvoluciones centrales anteriores (zona llamada pre-motriz) y estrechamente ligados a los centros motores subcorticales. Si estos segmentos de la corteza cerebral se dañan, la conmutación de un eslabón del movimiento con otro se vuelve difícil, y el movimiento pierde su carácter armonioso y se trasforma, a veces, en una cadena discontinua de fragmentos de movimiento aislados.

Sábese, por último, que el desenvolvimiento de un movimiento o de un hábito motriz complejo está subordinado a un programa apropiado, que regula la sucesión de los actos motores y le prohíbe al hombre desviarse hacia movimientos que no forman parte del programa. La elaboración y conservación de este programa, así como la confrontación del acto efectuado con la intención inicial, se realizan por el sistema de las regiones frontales del cerebro, cuyo papel en el desenvolvimiento de los procesos nerviosos superiores ya hemos estudiado. Una lesión de este sistema tiene el efecto de que el programa de los actos motores selectivos y orientados se haga inestable, y que sus actos comiencen a ser remplazados por movimientos fortuitos, incidentales, carentes de todo sentido. De modo, pues, que hasta la función motriz, que podría estimársela simple, es en realidad un sistema funcional complejo que se apoya en un conjunto de zonas de la corteza cerebral que trabajan en forma conjunta.

El análisis de la función de los diferentes sistemas de la corteza cerebral que intervienen en la realización de los procesos psíquicos complejos, no sólo nos convence de la complejidad de las combinaciones de aparatos cerebrales que aseguran la normal ejecución del acto voluntario, de la percepción activa o del pensamiento orientado, lógico. Además, permite advertir los factores que se hallan en la base de las diferentes formas de la actividad psíquica y, por eso mismo, distinguir algunos tipos exteriormente similares de procesos psíquicos y encontrar los elementos comunes de procesos que, a primera vista, parecen completamente distintos.

Esta posibilidad está dada por el análisis de las modificaciones de los procesos psíquicos inmediatamente después de lesiones limitadas (locales) del cerebro, análisis posibilitado por los progresos de la neurocirugía moderna.

Ya hemos dicho que los diferentes sectores de la corteza cerebral son las "terminaciones corticales" de los diferentes analizadores y que tienen funciones rigurosamente especializadas. Las observaciones muestran que, cuando tal o cual sector de la corteza cerebral que asegura una de las condiciones especiales necesarias para el desenvolvimiento normal de los procesos psíquicos se halla destruido, todos los tipos de actividad psíquica en los que interviene el factor especial considerado se perturban. Por el contrario, los tipos de actividad psíquica en los que ese factor no interviene permanecen intactos.

De manera que una lesión de las regiones occípito-parietales de la corteza cerebral del hemisferio izquierdo perturba no sólo la orientación en el espacio, sino también el manejo de las relaciones geométricas, el cálculo mental y el análisis de ciertas construcciones gramaticales (todos estos procesos exigen la conservación de las síntesis espaciales simultáneas). Pero la facilidad de palabra y la percepción de melodías musicales (en las que ese factor no interviene) permanecen intactas. Por el contrario, una lesión de las regiones temporales de la corteza cerebral perturba estos últimos procesos (basados en la síntesis de elementos en series consecutivas), en tanto que las operaciones espaciales precitadas se conservan.

El análisis factorial

La perturbación de tal o cual función psíquica compleja puede resultar no sólo de una lesión, estrechamente limitada, de tal o cual sector de la corteza cerebral, sino que además se comprueba, por regla general, a raíz de lesiones cerebrales diversamente localizadas. De manera que los desórdenes en la escritura pueden resultar de la lesión de los segmentos temporales, pos-centrales, premotores, occípito-parietales del cerebro, y toda tentativa de atribuir el acto complejo de la escritura a un solo "centro" limitado de la corteza cerebral (por ejemplo, el "centro de Exner") debe desecharse desde un comienzo.

La lesión de un sector estrechamente limitado de la cor-

teza cerebral no produce prácticamente nunca la desaparición de una función psíquica aislada, pero siempre perturba todo un grupo importante de procesos psíquicos y forma un sindrome que siempre guía a los neurólogos que procuran establecer con un máximo de precisión el diagnóstico tópico de la lesión. Así, una lesión limitada de la corteza en los segmentos superficiales de la región temporal izquierda no produce en modo alguno una perturbación aislada de la comprensión del lenguaje (como creía Wernicke). Va necesariamente acompañada de desórdenes en la posibilidad de analizar los sonidos del lenguaje, de desarreglos en la repetición y en el recuerdo de las palabras, de graves defectos en la escritura, de perturbación en las operaciones intelectuales efectuadas en forma mental, pero dejando relativamente intactas la orientación en el espacio, la distinción de las direcciones y las operaciones del cálculo escrito.

Las investigaciones cumplidas por varios autores, por Lashley [15] en primer término, muestran que, si las funciones sensoriales y motrices elementales de los vertebrados superiores (vista, oído, tacto) no se restauran después que las zonas correspondientes de la corteza fueron destruidas, no sólo pueden íntegramente restaurarse las funciones más complejas del comportamiento, sino que además estas funciones, una vez restauradas, no pueden ser nuevamente perturbadas por una lesión limitada de la corteza cerebral. En el hombre, el resultado directo de la destrucción de sectores determinados del cerebro permanece irreversible, pero las formas complejas de la actividad psíquica perturbada por la lesión se restauran. No obstante, esta restauración de ningún modo sigue el simple camino de la trasferencia de la función perturbada en la parte "vacante" del hemisferio simétrico, sino que tiene el carácter infinitamente más complejo de una reorganización funcional de la actividad perturbada [16]: después de una lesión de la región occipital del cerebro, la lectu-

[15] Ver K. S. Lashley, *The Neuropsychology of Lashley. Selected Papers*, N. Y., 1960.

[16] Ver: K. Goldstein, *Aftereffects of Brain Injuries in War*, Londres, 1942; A. Luria, *Vosstanovlenié funktsii poslé voinnoi travmy mozga* [*Restauración de las funciones después de heridas de guerra en el cerebro*], Moscú, 1948.

ra, antes realizada gracias al análisis y la síntesis visuales de las letras, comienza a realizarse mediante el trazado táctil y motor del contorno de las letras, etc.

La teoría de los síndromes locales o del efecto de sistema de las lesiones focales de la corteza cerebral, vigorosamente introducida en la práctica clínica [17], no sólo es un medio de diagnóstico correcto de las lesiones, sino que además puede tener una importancia decisiva para el estudio de la *estructura psicológica de la actividad psíquica*, o, según una formulación corriente, para el "análisis factorial" de los procesos psíquicos. Esta utilización de los hechos de la patología local del cerebro para el análisis de la estructura de los procesos psíquicos mismos posee un gran alcance teórico.

Los psicólogos que se ocupan de las diferencias individuales han subrayado muchas veces que los procesos psíquicos manifiestan cierta interdependencia y se descomponen en ciertos grupos, y que las funciones que entran en cada uno de estos grupos presentan entre ellas una elevada correlación; un desarrollo importante de una de esas funciones aparece, de manera inevitable, ligado a un desarrollo importante de un grupo determinado de funciones, sin que no obstante vaya necesariamente acompañado de un desarrollo también importante de las funciones que forman parte de otro grupo. Los investigadores han formulado la hipótesis de que en la base de esa interdependencia de ciertas funciones se hallan ciertos *factores comunes o de grupo*, y el método empleado por ellos para el estudio de la correlación de las diferentes funciones ha sido llamado análisis factorial [18]. Utilizando los procedimientos del análisis estadístico de la interrelación de las funciones variables, aquellos autores han separado cierto factor común, que prácticamente reúne a todos los tipos de actividad psíquica, y, al mismo tiempo, algunos factores especiales o de grupo, entre los cuales se cuentan el factor espacial, el factor de resistencia o de preservación, etc.

Hace poco, el método del análisis factorial fue exito-

[17] Ver: M. Krol, *Nevrologuicheskié sindromy* [*Síndromes neurológicos*], Moscú, 1933; A. Luria, *ob. cit.*, 1962.

[18] C. S. Spearman, *The Abilities of Man*, Londres, 1932; L. Thurstone, *Multiple Factor Analysis*, Chicago, 1947, etc.

samente aplicado por B. Teplov y sus colaboradores en el análisis de las propiedades fisiológicas que forman la base de las particularidades tipológicas de la actividad nerviosa superior del hombre [19]. El análisis factorial elaborado en las citadas investigaciones de esos autores siempre tuvo un carácter estadístico formalista, y por eso no ha proporcionado sino indicaciones indirectas acerca de las propiedades concretas que componen la dependencia mutua de los diferentes procesos psíquicos en seguida de lesiones locales del cerebro.

Señalemos, por último, que, como lo subrayaba Vygotski [20], "la localización de las funciones psíquicas superiores sólo puede comprenderse como cronogénea"; el efecto de sistema de una misma lesión local no puede permanecer idéntico, y la lesión de un mismo sector del cerebro puede tener consecuencias completamente heterogéneas en las diferentes etapas de la ontogénesis.

Aplicaciones prácticas

Los progresos de la neuropsicología no sólo ofrecen nuevas posibilidades de progreso a la psicología materialista. También contribuyen a la solución de importantes problemas prácticos de la medicina moderna; en particular, de la clínica neuroquirúrgica.

Sabido es qué papel inmenso se le atribuye en neurocirugía al diagnóstico exacto, realizado a tiempo, de la localización de un tumor o de una hemorragia cerebral; muy a menudo, la vida del enfermo depende de él. Sin embargo, esta determinación está frecuentemente ligada a grandes dificultades. No es raro que el examen neurológico corriente no pueda mostrar con suficiente precisión la ubicación de la lesión en la corteza cerebral. En tales casos, el examen neuropsicológico adquiere gran importancia. Este examen, cuyos procedimientos han sido ajustados durante los últimos diez años y que debe emplearse en forma conjunta con todos

[19] Ver, en especial: B. Teplov, *ob. cit.*, 1961; V. Nebylitsin, "Estado actual del análisis factorial", en *Voprossy Psijologuii*, 1960, 4.

[20] *Ob. cit.*, 1960.

los otros métodos de análisis clínico del enfermo, permite establecer el carácter de la perturbación de tales o cuales procesos psíquicos debida a una lesión local del cerebro, y precisar el diagnóstico tópico de la lesión cerebral.

Hay otro aspecto práctico que ha cobrado gran desarrollo gracias a los progresos de la neuropsicología moderna; es la elaboración de nuevas vías y métodos para la restauración de las funciones alteradas por lesiones locales del cerebro. Mediante el estudio de la estructura de las funciones psíquicas complejas y la observación de cómo se reorganizan algunos procesos como el lenguaje, la escritura, la lectura o el cálculo, perturbados por lesiones locales del cerebro, la neuropsicología señala las posibles vías de su restauración y elabora procedimientos científicamente fundamentados para la compensación de los defectos.

El trabajo de restauración de las funciones cerebrales perturbadas como consecuencia de lesiones locales es una de las tareas más difíciles de la pedagogía y la medicina. El desarrollo de la neuropsicología materialista proporciona, también, un fundamento científico a este importante campo.

Aún estamos muy lejos de poder comprender por completo los mecanismos cerebrales que están en la base de la actividad psíquica del hombre; pero el hecho de que dejemos de comprender la actividad psíquica como un conjunto de "propiedades" relativamente simples, que rechacemos todas las tentativas de "localización" directa de éstas en sectores limitados de la corteza cerebral y que nos situemos en las posiciones del análisis de sistema de los mecanismos reflejos de la actividad psíquica y de su localización dinámica "por etapas", aparece como un paso importante que debe, por lo tanto, asegurar el éxito de este campo del saber.

3

EL HOMBRE Y LA CULTURA

Alexei Leontiev

I

Hace ya mucho tiempo que se considera al hombre como un ser aparte, cualitativamente diferenciado de los animales. La acumulación de conocimientos biológicos le permitió a Charles Darwin elaborar su célebre teoría de la evolución. Esta teoría hizo triunfar la idea de que el hombre es el producto del desarrollo gradual del mundo animal, que su origen es animal. Luego, la anatomía comparada, la paleontología, la embriología y la antropología proporcionaron innumerables pruebas nuevas en apoyo de ese hecho.

Sin embargo, el pensamiento de que el hombre difiere de modo esencial de los animales, aun de los más desarrollados, ha seguido manteniéndose con solidez en la ciencia. Por el contrario, las opiniones difieren cuando se trata de definir esa diferencia y de explicarla.

Las principales controversias científicas han tenido por objeto el papel de las particularidades y de las propiedades biológicas innatas del hombre. La exageración grosera de ese papel ha servido de base teórica a las concepciones más

reaccionarias: una visión exclusivamente biológica del hombre conduce al racismo. La ciencia progresista toma, por el contrario, como punto de partida, el hecho de que el hombre es, fundamentalmente, un ser *social*, que todo cuanto en él es "humano" proviene de su vida en la *sociedad*, en el seno de la cultura creada por la humanidad.

En el último siglo, poco después de la publicación de *El origen de las especies*, Engels sostuvo la idea del origen animal del hombre y mostró, al mismo tiempo, que éste difería en forma profunda de sus antepasados animales, cuya hominización efectuóse cuando pasaron a la vida en sociedad basada en el *trabajo*, y que el paso cambió su naturaleza y señaló el comienzo de un desarrollo que, contrariamente a lo que ocurre en los animales, no está ya sometido a las leyes biológicas, sino a nuevas leyes: *leyes sociohistóricas* [1].

Los últimos descubrimientos de la antropología permiten afirmar que el paso del animal al hombre es un proceso muy largo que comprende toda una serie de estadios. El primero de éstos es el de la *preparación* biológica del hombre. Comienza a fines del terciario y llega hasta los comienzos del cuaternario. Los australopitecos, que vivían en ese período, eran animales que andaban de manera vertical al modo de la vida gregaria; empleaban útiles groseros y no trabajados. Probablemente conocían algunos medios rudimentarios para comunicarse entre ellos. En este estadio aún reinaban, únicas, las leyes de la biología.

El segundo estadio importante, que comprende una serie de grandes etapas, puede considerarse como el del *paso* al hombre. Va desde la aparición del pitecántropo hasta la época del hombre de Neanderthal, inclusive. En este período es cuando aparecen algunos útiles ya trabajados, así como formas embrionarias de trabajo y de sociedad. La evolución del hombre continúa sometida a las leyes biológicas, es decir, se manifiesta, como antes, por modificaciones anatómicas trasmitidas de generación en generación bajo la acción de la herencia. Pero al mismo tiempo se advierten algunos elementos nuevos. Se trata de cambios en la estructura anatómica humana,

[1] Ver: F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Ed. Problemas, Bs. As., 1947.

que interesan el cerebro, los órganos de los sentidos, las manos y los órganos vocales. Estos cambios se producen, pues, bajo la creciente influencia del trabajo y de los intercambios verbales que aquéllos engendran. En resumen, el desarrollo biológico del hombre se cumple bajo la influencia del desarrollo de la producción. Pero la producción es, desde su comienzo, un proceso social que se desarrolla según sus propias leyes objetivas, que son leyes sociohistóricas. Por eso la biología se "inscribe" en la estructura anatómica del hombre cuando comienza *la historia* de la sociedad humana.

Así convertido en sujeto del proceso social del trabajo, el hombre evolucionó bajo la influencia de dos tipos de leyes: en primer lugar, las leyes biológicas, en virtud de las cuales operóse la adaptación de sus órganos a las condiciones y las exigencias de la producción; en segundo lugar, por intermedio de esas leyes iniciales, otras leyes —sociohistóricas—, que rigieron el desarrollo de la producción y los fenómenos engendrados por ésta.

Subrayemos que muchos autores contemporáneos estiman que *toda* la historia del hombre sigue sometida a esos dos tipos de leyes. En seguida de Spencer, hay quienes afirman que el desarrollo de la sociedad —o, como prefieren decir, del medio "supraorgánico" (es decir, social)— tiene por único objeto la creación de las condiciones de existencia particularmente complejas, a las que los hombres se adaptan de manera biológica. Esta hipótesis no resiste el examen. En realidad, la formación del hombre pasó, además, por otro estadio —el tercero—, en el que el respectivo papel de las leyes biológicas y sociales sufrió una nueva modificación. Se trata de la aparición del hombre contemporáneo, del *homo sapiens*. Es el giro *capital* en la evolución humana, que se libera de modo definitivo de su dependencia frente a los cambios biológicos, necesariamente lentos, hereditariamente trasmitidos. En adelante, la evolución queda sometida, *en forma exclusiva*, a las leyes sociohistóricas. El antropólogo soviético I. Roguinski describe ese giro de la siguiente manera: "De aquel lado de la frontera, es decir, en el hombre en formación, la actividad de trabajo estaba íntimamente ligada a la evolución morfológica. De este lado de la frontera, en el hombre contemporáneo, «completa-

mente formado», la actividad de trabajo se efectúa independientemente de la evolución morfológica" [2].

Ello significa que el hombre definitivamente formado ya posee todas las propiedades biológicas necesarias para que su desarrollo sociohistórico posterior sea ilimitado. En otros términos, el hombre ya no necesita sufrir cambios biológicos hereditarios para adquirir una civilización cada vez más elevada. De acuerdo con la expresión de A. Vandel, la humanidad se ha liberado del "despotismo de la herencia" y puede desarrollarse a un ritmo que el mundo animal no conoce [3]. En efecto, durante las cuatro o cinco decenas de milenios que nos separan de la aparición de los primeros representantes de la especie *homo sapiens*, la vida de los hombres ha sufrido, con un ritmo cada vez más acelerado, modificaciones sin precedente. Pero las particularidades biológicas de la especie no se han modificado, o, con más exactitud, las modificaciones no han traspuesto los límites de las variaciones reducidas, sin mayor importancia en las condiciones de la vida social.

De ninguna manera pretendemos que las leyes que rigen la variación y la herencia dejan por completo de actuar y que la naturaleza del hombre, una vez constituida, no sufre cambio alguno. El hombre no se ha sustraído del todo al campo de acción de las leyes biológicas. Y deseamos decir algo más: las modificaciones biológicas trasmisibles por la herencia no determinan el desarrollo social e histórico del hombre y de la humanidad. Este se produce merced a fuerzas que no son la variación y la herencia biológicas. En su libro consagrado a la evolución, el biólogo ruso Timiriazev expresó muy bien este pensamiento cuando escribió: "La teoría de la lucha por la existencia se detiene en el umbral de la civilización. Toda la actividad razonable del hombre está constituida por un combate constante, *el combate contra la lucha por la existencia*, para que todas las personas de la tierra puedan satisfacer sus

[2] I. Roguinski y M. Levin, *Osnovy antropologuii* [*Los fundamentos de la antropología*], Moscú, 1955.

[3] A. Vandel, "Le processus de l'hominisation", en *Le phénomème humain*, París, 1958.

necesidades, para que no conozcan la privación, el hambre ni la muerte lenta..." [4].

II

La "hominización", como proceso que implica importantes modificaciones en la organización física del hombre, concluye, pues, con el advenimiento de la historia social de la humanidad. Hoy, esta idea ya no parece paradójica. Baste con decir, por ejemplo, que durante el simposio científico acerca del problema de la hominización, llevado a cabo recientemente en París [5], fue sostenida por la mayoría de los especialistas.

Entonces, ¿cómo se efectúa la evolución de los hombres y cuál es su "mecanismo"? En efecto, también el hombre y sus condiciones de vida han seguido trasformándose en el curso de la historia. Las adquisiciones acumuladas durante la evolución se han trasmitido de generación en generación, que era lo único que podía asegurar la continuidad del progreso histórico. Y esas adquisiciones han sido, por lo tanto, fijadas. Pero si ello, como ya vimos, no pudo ocurrir bajo la acción de la herencia biológica, ¿cómo puede explicarse la fijación? Pues, porque se produjo de una manera absolutamente nueva, que apareció, por primera vez, con la sociedad humana: bajo la forma de fenómenos externos de la *cultura material y espiritual*. Esta forma particular de fijación y de trasmisión a las generaciones posteriores de las adquisiciones de la evolución debe su aparición al hecho de que la actividad del hombre, diferente de la del animal, es creadora y productiva. Lo cual es cierto, ante todo y sobre todo, respecto de su principal actividad: *el trabajo.*

Los hombres, en su actividad, no se conforman con adaptarse a la naturaleza. Trasforman a ésta en función de sus necesidades en evolución. Crean objetos capaces de satisfacerlos, y crean medios para producir estos objetos: herramientas, y luego máquinas muy complejas. Construyen

[4] K. Timiriazev, *Istoricheski metod v biologuii* [*El método histórico en biología*], Obras Escogidas, t. III, Moscú, 1949.

[5] El autor se refiere al año 1961. *(N. del E.)*

viviendas, tejen vestidos, producen otros valores materiales. La cultura espiritual de los hombres también se desarrolla con el progreso de la producción de bienes materiales; sus conocimientos acerca del mundo circundante y acerca de ellos mismos aumentan, y la ciencia y el arte adquieren vigor. En el curso de esa actividad, sus aptitudes, sus conocimientos y su habilidad cristalizan, por así decir, en los productos materiales y espirituales. Por eso todo progreso en el perfeccionamiento de las herramientas, por ejemplo, puede considerarse, desde este punto de vista, como el hito de un nuevo grado en el desarrollo histórico de las aptitudes motrices del hombre. La gradual complicación de la fonética en las lenguas es, en este sentido, la encarnación de los éxitos obtenidos en la articulación de los sonidos y el oído verbales. El progreso de las bellas artes es la encarnación del desarrollo estético, etc.

En la vida, cada generación comienza, pues, en un mundo de objetos y fenómenos creados por las generaciones precedentes. Asimila estas riquezas con su participación en el trabajo, en la producción y en las diversas formas de la actividad social que han cristalizado, que se han encarnado en este mundo. Hasta la capacidad de emplear un lenguaje articulado sólo se forma, para los representantes de cada generación, mediante la asimilación de una lengua históricamente formada y en función de sus particularidades objetivas. Lo mismo ocurre con el desarrollo del pensamiento y la adquisición de los conocimientos. Ninguna experiencia individual, por rica que fuere, puede conducir por sí sola a la formación de un pensamiento abstracto lógico o matemático, o a la formación espontánea del sistema de conceptos correspondiente. Para ello sería menester, no una vida, sino miles y miles de vidas. De hecho, los hombres sólo pueden adquirir la facultad de pensar y los conocimientos gracias a la asimilación de lo que ya adquirieron las generaciones anteriores.

La ciencia dispone, ahora, de la suficiente cantidad de hechos verificados para afirmar que si algunos niños se desarrollaran desde su más tierna edad al margen de la sociedad y de los fenómenos engendrados por ésta, permanecerían en el nivel del animal. No sólo no adquirirían la

palabra ni el pensamiento, sino que además sus movimientos nada humano tendrían. Baste con decir que ni siquiera poseerían el andar erecto propio del ser humano. Y se conocen algunos casos a la inversa. Trátase de niños provenientes de poblaciones que se encuentran en el más bajo nivel de desarrollo económico y cultural; se les ha educado, desde muy temprano, en medio de una civilización avanzada. Y se han formado todas las aptitudes necesarias para integrarse a ésta. He de referirme al ejemplo que cita H. Piéron [6]. Los guayaquiles, una tribu del Paraguay, pertenecen a una de las poblaciones más atrasadas que en la actualidad se conozcan. A su modo de vida se le ha dado el nombre de civilización "de la miel", porque uno de sus medios de existencia es la búsqueda de la miel de las abejas silvestres. Es muy difícil entrar en contacto con ellos, pues carecen de un habitat fijo. Apenas se les acerca un extraño, huyen a la selva. No obstante, pudo atraerse a uno de sus niños, de siete años. Esto permitió conocer su lengua, que se consideró extremadamente primitiva. Más tarde, el etnólogo francés Vellard encontró a una chiquilla de más o menos dos años en un campamento abandonado. Su educación confióse a la madre del científico. Al cabo de veinte años (1958), su nivel intelectual en nada se distinguía del de una europea culta. Ahora es etnógrafa y habla el francés, el español y el portugués.

Estos ejemplos y muchos otros muestran con claridad que las aptitudes y propiedades que caracterizan al hombre no se trasmiten a título de herencia biológica, sino que se forman en el curso de la vida merced a la asimilación de la cultura creada por las generaciones precedentes. De ahí que *todos* los hombres contemporáneos (normales, se entiende), cualquiera sea el grupo étnico a que pertenezcan, posean las posibilidades adquiridas a raíz de la formación del hombre, que permiten, si se cuenta con las condiciones necesarias, el desarrollo que el mundo animal no conoce.

Puede decirse que cada individuo, tomado aparte, aprende a convertirse en hombre. Para vivir en sociedad no le basta con lo que la naturaleza le otorga al nacer. Debe asimilar lo que ha alcanzado la humanidad en el curso de su desa-

[6] H. Piéron, *De l'actinie à l'homme*, v. 2, P.U.F., París, 1959.

rrollo histórico. El individuo halla ante sí todo un océano de riquezas acumuladas a lo largo de los siglos por innumerables generaciones de hombres, que en nuestro planeta son los únicos seres *creadores*. Las generaciones desaparecen y se suceden, pero lo que crean pasa a las siguientes, que, a su vez, multiplican y perfeccionan la herencia de la humanidad.

Marx fue quien primero suministró un análisis teórico de la naturaleza social del hombre y de su evolución sociohistórica. Escribe: "Cada una de sus relaciones [del hombre] *humanas* con el mundo —la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la contemplación, el sentimiento, la voluntad, la actividad, el amor—; en resumen, todos los órganos de su individualidad son, de inmediato, órganos sociales; son, en su comportamiento *objetivo* o en su *relación con el objeto*, la apropiación del objeto, la apropiación de la realidad *humana*" [7]. Estas líneas tienen más de un siglo, pero constituyen la más profunda reflexión que nunca se haya hecho acerca de la verdadera naturaleza de las aptitudes humanas, o, como decía Marx, de las "fuerzas esenciales del hombre".

III

El problema de la evolución del hombre, considerado en su vinculación con el de la cultura social, plantea toda una serie de problemas. Trátase, en primer término, de definir en qué consiste *la asimilación* por parte del individuo de los resultados del desarrollo de la sociedad, y cómo se produce. Ya hemos visto que la experiencia sociohistórica de la humanidad se acumula en forma de fenómenos del mundo exterior objetivo. Este último —el mundo de la industria, de la ciencia y el arte— expresa la verdadera historia de la naturaleza humana, el resultado de su trasformación histórica. *El mundo es quien le entrega al hombre lo que es humano.*

¿Pero en qué consiste el proceso de asimilación del mundo creado por la historia humana, proceso que es, al mismo

[7] C. Marx, *Manuscrits de 1844,* Ed. Sociales, 1962, p. 91. [En preparación la versión en castellano a cargo de Editorial Arandú.]

tiempo, el de la formación en el hombre de las facultades específicamente humanas?

En primer lugar, hay que subrayar que este proceso siempre es activo. Para asimilar los objetos o los fenómenos creados por la historia es necesario desplegar una actividad que de alguna manera reproduce en sí los rasgos esenciales de la actividad encarnada, acumulada en el objeto mismo.

A fin de hacerme comprender tomaré un ejemplo muy sencillo: ¿cómo aprender a valerse de una herramienta?

La herramienta es el producto de la cultura material, que posee, en la forma más evidente y material, los principales rasgos de las creaciones humanas. No es sólo un objeto poseedor de cierta forma y de ciertas propiedades físicas; es, al mismo tiempo, un objeto *social* en el que se han concretado y fijado operaciones de trabajo históricamente elaboradas. La presencia de esos rasgos sociales y al mismo tiempo ideales la diferencian de las "herramientas" que emplean los animales. Las "herramientas" de los animales también ejecutan ciertas operaciones. Los monos, por ejemplo, pueden aprender a valerse de un palo para alcanzar la fruta. Pero estas operaciones no se fijan en herramientas como futuros encargados permanentes de tales operaciones. Una vez que el palo ha cumplido su misión en la mano del mono vuélvese indiferente para éste. Por eso los animales no conservan sus "herramientas" y no las trasmiten de una generación a otra. No pueden, pues, efectuar esa "acumulación" de las funciones que caracteriza a la cultura (J. Bernal)[8]. Esto explica, igualmente, por qué los animales no pueden asimilar el empleo de sus herramientas: el empleo de una "herramienta" no forma una nueva operación motriz; está sometido a los movimientos naturales e instintivos en el sistema a que se integra.

Por el contrario, el empleo de las herramientas por el hombre tiene un carácter completamente distinto. La mano forma parte del sistema —desarrollado en el curso de la historia social— de las operaciones encarnadas por la herramienta, y está sometida a ella. Con la asimilación de la utilización de las herramientas, el hombre modifica sus movi-

[8] J. D. Bernal, *Science in history*, Londres, 1954.

mientos naturales e instintivos y adquiere, en el curso de su vida, nuevas facultades motrices más perfeccionadas. "Para un individuo —escribe Marx— asimilar el empleo de cierto conjunto de herramientas equivale a desarrollar cierto número de aptitudes."

Asimilar el empleo de una herramienta significa, por lo tanto, para el hombre asimilar las operaciones motrices encargadas en esa herramienta. Este proceso es, al mismo tiempo, el proceso de la formación en el hombre de aptitudes nuevas y superiores —lo que se denomina funciones psicomotrices— que "humanizan" su campo motor. Esto es igualmente cierto en lo que atañe a la asimilación de los fenómenos en el campo de la cultura espiritual. Así es como aprender una *lengua* no es nada más que aprender a efectuar con palabras las operaciones históricamente fijadas en su significación; es, también, asimilar la fonética del lenguaje que se produce al aprender las operaciones que realizan la constancia del sistema fonológico objetivo de esa lengua. En el curso de estos procesos, el hombre adquiere sus funciones de articulación y de elocución-audición, así como la actividad cerebral central que los fisiólogos llaman "segundo sistema de señalización" (Pávlov).

Todos estos rasgos psicofisiológicos no son innatos, sino que los forma el lenguaje. Si conocéis los rasgos específicos de la lengua, podéis estar seguros de describir algunos de ellos sin necesidad de efectuar una investigación. De modo que si sabéis que la lengua materna de un grupo de individuos pertenece a la categoría tonal, podéis estar seguros de que todos poseen una audición tonal muy desarrollada (Taylor, Leontiev, Guippenreuter)[9].

Lo que caracteriza sobre todo la asimilación (o la apropiación) de la cultura es, por consiguiente, el hecho de que crea en el hombre nuevas aptitudes, nuevas funcions intelectuales. Gracias a eso difiere de modo fundamental del aprendizaje animal. En tanto que este último es el resultado

[9] J. G. Taylor, "Towards a science of mind", en *Mind*, v. LXVI, nº 264, 1957; A. Leontiev-H. Guippenreuter, "La influencia de la lengua materna en la formación del oído" (en ruso), en *Doklady Akademii Pedagoguicheskij naúk*, 1959, 2.

de una *adaptación* individual del comportamiento de la especie a condiciones de existencia cambiantes y complejas, la asimilación es para el hombre un proceso de *reproducción*, en las aptitudes del individuo, de las propiedades y aptitudes históricamente formadas de la especie humana. Un autor moderno tiene absoluta razón cuando dice, a este propósito, que el animal se limita a desarrollar su naturaleza, mientras que el hombre *construye* en forma activa la suya.

¿De qué modo puede ser posible este proceso en el plano fisiológico? ¿Cómo se desarrolla? Estamos ante un problema muy difícil. Por una parte, los hechos muestran que las aptitudes y las funciones que se han desarrollado en el curso de la historia social de la humanidad no se han fijado en el cerebro de los hombres y no se trasmiten bajo la acción de las leyes de la herencia. Por otra parte, es del todo evidente que ninguna aptitud o función puede ser nada más que la función de un órgano o de un conjunto de órganos. Uno de los éxitos más importantes de la investigación fisiológica y psicológica de nuestra época es haber hallado la solución de esta contradicción.

Desde los trabajos de Wundt nos encontramos con la idea de que el carácter *específico* de la actividad puede explicarse por el hecho de que se basa, no en las funciones fisiológicas elementales del cerebro, sino en las combinaciones formadas en el curso del desarrollo individual [10]. Pávlov dio un paso nuevo y decisivo en la solución del problema al descubrir el principio del trabajo de los sistemas de los grandes hemisferios cerebrales [11]. A. Ujtomski, contemporáneo de Pávlov, formuló la idea de que había órganos fisiológicos o funcionales especiales en el sistema nervioso: "Tenemos la costumbre de pensar que un órgano es algo morfológicamente constante... No creo que eso sea del todo necesario. Estaría de acuerdo con el espíritu de la ciencia moderna estimar que no es obligatorio" [12].

[10] W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Bd. I, 1908.

[11] I. Pávlov, *Dvatsatiletnii opyt* [*Veinte años de experiencia*], en Obras Completas, t. III, libro I, Moscú, 1951.

[12] A. Ujtomski, *Dominanta kak factor povedenia* [*La dominante como factor del comportamiento*], en Obras, t. I, Leningrado, 1950.

¿Qué son los "órganos funcionales" del cerebro? Son órganos que funcionan de la misma manera que los órganos habituales, morfológicamente permanentes. La diferencia estriba en que son *neoformaciones* aparecidas durante el desarrollo individual (ontogenético). Constituyen el sustrato material de las aptitudes y funciones específicas que se forman cuando el hombre asimila el mundo de los objetos y de los fenómenos creados por el hombre, es decir, las obras de la cultura. Hoy por hoy sabemos lo bastante de las particularidades y los mecanismos formadores de esos órganos para crear sus "modelos" experimentales en el laboratorio. Por otra parte, podemos representarnos con más claridad en qué se ha expresado la hominización del cerebro, qué ha permitido someter el desarrollo ulterior del hombre a las leyes sociohistóricas y, por consiguiente, acelerarlo de modo considerable: se ha expresado por el hecho de que la corteza cerebral, con sus quince mil millones de células nerviosas, se ha convertido en *un órgano capaz de formar órganos funcionales.*

IV

Hasta aquí hemos considerado el proceso de asimilación como el resultado de la actividad del indivduo respecto de los objetos y fenómenos del mundo circundante creado por el desarrollo de la cultura humana. Hemos dicho que esta acción debe ser adecuada, vale decir, que debe reproducir los rasgos de la actividad humana que ha cristalizado (acumulada) en el objeto o el fenómeno dado, o, con más precisión, en los sistemas que forman. ¿Podemos deducir de ello que esa actividad adecuada se forma en el hombre o en el niño bajo la influencia de los objetos o de los fenómenos en sí? Semejante conclusión sería evidentemente falsa. El hombre no está simplemente a solas con su medio circundante. Sus relaciones con el mundo son siempre mediatizadas por sus relaciones con los demás hombres. Su actividad siempre está inserta en una comunicación, aun cuando esté exteriormente solo. Esta comunicación, ya sea en su forma exterior original de actividad en común, o como cambios verbales, o hasta simplemente mentales, es la condición necesaria y específica de la vida del

hombre en sociedad. Es, también, la condición necesaria para la formación en el niño, en todo individuo, de una actividad adecuada, que de alguna manera implican en sí los objetos y los fenómenos que fijan las adquisiciones de la cultura material y espiritual de la humanidad. La comunicación es, pues, la segunda condición necesaria para la asimilación. Constituye su "mecanismo" exterior.

Expresemos eso mismo con otros términos. Las adquisiciones del desarrollo histórico de la humanidad no son simplemente *dadas* al hombre en los fenómenos objetivos de la cultura material y espiritual que las encarnan; sólo le son ofrecidas en ellos. Para asimilarlas, para hacer de ellas sus *propias* aptitudes, los "órganos de su individualidad", el niño debe entrar en relación con los fenómenos del mundo circundante por medio de otros hombres, es decir, debe comunicarse con ellos. Debido a este proceso, el hombre *hace el aprendizaje* de una actividad adecuada. Este proceso es, por consiguiente, debido a su función, un proceso de *educación*.

Por supuesto, puede el proceso revestir formas muy diversas. En un comienzo, en las primerísimas etapas del desarrollo de la sociedad humana, tal cual como en los niños muy pequeños, es una simple imitación de los actos del contorno, pero que se operan bajo su control y con su intervención. Luego, ello se torna más complejo y especializado. Aparecen formas como la educación *escolar*, distintos géneros de instrucción superior y, por último, la autoeducación. Pero lo esencial consiste en que el proceso es *obligatorio*, porque de otra manera la trasmisión de las adquisiciones del desarrollo social e histórico de la humanidad a las generaciones siguientes sería imposible, y esto volvería imposible la continuidad de la historia.

Para ilustrar esta idea tomaré un ejemplo sacado del libro de Henri Piéron que cité antes. Si a nuestro planeta le ocurriera una catástrofe a la que sólo sobrevivieran los niños pequeños, el género humano no desaparecería, pero la historia de la humanidad se vería inevitablemente interrumpida. Los tesoros de la cultura continuarían materialmente existiendo, pero no habría quién les descubriera su uso a las jóvenes generaciones. Las máquinas quedarían inactivas, los libros no serían leídos, las producciones artísticas perderían

su función estética. La historia de la humanidad debería recomenzar por el principio.

El progreso de la historia es, por lo tanto, imposible sin la trasmisión activa de las adquisiciones de la cultura humana a las generaciones nuevas; es imposible sin la educación.

Cuanto más progrese la humanidad, más ricos serán los resultados acumulados por la práctica social e histórica, y más importante será el papel de la educación, así como más compleja su tarea. Por eso toda etapa nueva en el desarrollo de la humanidad, como en el de todo pueblo en particular, requiere de modo inevitable una etapa nueva en el desarrollo de la educación de las generaciones en ascenso. La sociedad concede más tiempo al período de formación, y aparecen establecimientos de enseñanza. La instrucción adquiere formas especializadas, y se diferencian las profesiones del educador y el docente. Se enriquecen los programas, se mejoran los métodos de enseñanza, y la ciencia pedagógica se desarrolla. El lazo entre el progreso histórico y el de la educación es tan fuerte, que se puede definir el nivel de la educación por el del desarrollo histórico de la sociedad, y viceversa.

La educación, el aprendizaje y la instrucción, así como su historia, sus rasgos específicos y lo que se aguarda de ellos en la época contemporánea: todo forma un tema particular, muy vasto, por lo demás. Claro está que no puedo examinarlo en sus detalles. Mi finalidad ha consistido sólo en mostrar el papel de la educación (considerada en su acepción amplia) en el desarrollo de la humanidad. Pero ello no agota, desde luego, el problema del hombre y la cultura. Otros problemas se plantean. Uno de los más importantes es el de la desigualdad cultural entre los pueblos, y a él paso de inmediato.



Hasta ahora hemos examinado el desarrollo de un individuo humano que llega indefenso al mundo y que sólo posee al nacer nada más que una aptitud, que lo hace fundamentalmente distinto de sus antepasados animales: la aptitud de formarse aptitudes específicamente humanas. Si no está des-

provisto de disposiciones innatas que lo individualicen y signen su desarrollo con su tilde, aquello no se expresa de modo directo en el contenido o el nivel de su desarrollo intelectual, sino sólo en algunos rasgos especiales, principalmente dinámicos, de su actividad; tal es el caso, por ejemplo, de los tipos congénitos de actividad nerviosa superior.

Por otra parte, ya vimos cuál es la única fuente verdadera que le permite al hombre desarrollar los poderes y aptitudes que resultan del desarrollo histórico y social. Son los objetos que contienen en sí la actividad de las generaciones anteriores, que son el resultado del desarrollo intelectual de la especie humana, del desarrollo del hombre en cuanto *ser genérico* (Marx). Pero también este concepto contiene cierta abstracción científica, del mismo modo que los conceptos de "humanidad", "cultura humana", "genio humano".

Cierto es que podemos representarnos las conquistas inagotables del desarrollo de la humanidad, que han multiplicado miles y miles de veces las fuerzas físicas e intelectuales del hombre, o bien los conocimientos acumulados por el hombre y que penetran los más recónditos secretos del universo, o bien las obras de arte, que elevan los sentimientos. ¿Pero están estas adquisiciones al alcance de todos los hombres? No; sabemos muy bien que no es así, que a menudo son, para muchos de ellos, inalcanzables.

A esta altura debo retomar el paralelo entre la evolución biológica y el progreso histórico, entre la naturaleza del animal y la naturaleza del hombre.

La perfección de la adaptación de los animales al medio, y la "sabiduría", la riqueza y la complejidad de sus instintos y de su comportamiento son impresionantes. Todo ello proviene de su evolución específica, de la acumulación de la experiencia de la especie. Claro está que parecería muy poca cosa en comparación con el desarrollo histórico del hombre; pero si se hace abstracción de las pequeñas variaciones individuales sin importancia, esas adquisiciones son el hecho de *todos* los individuos de una especie determinada, y al naturalista le basta con estudiar uno o varios de éstos para tener una noción correcta de la especie en su conjunto. Para el hombre la situación es totalmente diferente. La unidad de la especie humana parece que no existiera. Esto no deriva, des-

de luego, de las diferencias en el color de la piel, la forma de los ojos ni otros rasgos puramente exteriores, sino de las grandes diferencias que existen en las condiciones y los modos de vida, la riqueza de la actividad material y mental de los hombres y el nivel de desarrollo de sus fuerzas y aptitudes intelectuales.

Si un ser inteligente llegado de otro planeta describiera, al visitar la Tierra, las aptitudes físicas, mentales y estéticas, las cualidades morales y las particularidades del comportamiento de la gente que vive en las distintas regiones y países del mundo y que pertenece a distintas clases o capas sociales, apenas podría creer que se trata de individuos de una sola y misma especie. La desigualdad no estriba en diferencias biológicas naturales. Es creada por la desigualdad económica, la desigualdad de clase y la diversidad consecutiva de las relaciones que las vinculan a las adquisiciones que encarnan el conjunto de las fuerzas y de las aptitudes de la naturaleza humana formadas en el curso del proceso sociohistórico.

El hecho de que estas adquisiciones se fijen en los productos objetivos de la actividad humana cambia de modo total, como hemos visto, el tipo mismo del desarrollo. Este se evade de la dominación de las leyes biológicas, se acelera y ve cómo se le abren perspectivas inimaginables en las condiciones de una evolución que haya madurado por las leyes de la variación y la herencia. Pero este mismo hecho conduce a que los resultados del desarrollo histórico puedan separarse de los hombres, que son sus creadores. Esta separación adquiere, en primer término, una forma práctica, que es la de la alienación *económica* de los medios de producción y de los productos del trabajo frente a los productores inmediatos. Lo cual comienza con el principio de la división social del trabajo, de las formas de propiedad privada y de la lucha de clases.

La causa estriba, pues, en las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad, independientes de la conciencia y de la voluntad de los hombres.

La división social del trabajo trasforma el producto del trabajo en un objeto de cambio, y este hecho modifica de modo radical la relación entre el productor y el producto que

éste ha fabricado. Este último, aunque haya sido fabricado por el hombre, pierde su carácter concreto de actividad humana. Adquiere un carácter completamente impersonal y comienza a tener una existencia especial, independiente del hombre: es una *mercancía.* Al mismo tiempo, la división social del trabajo induce a una situación en la que la actividad intelectual y material, el goce y el trabajo, la producción y la consumición están separados entre sí y corresponden a diferentes personas. Por eso, mientras la actividad *global* de los hombres se hace cada vez más rica y diversificada, la de cada individuo, *considerado aparte,* adquiere un carácter limitado y se empobrece. La limitación y el empobrecimiento pueden tornarse extremos cuando un obrero, por ejemplo, gasta todas sus fuerzas en efectuar una operación cualquiera y única que se repite de manera continua miles y miles de veces.

En el capitalismo, hasta esta actividad limitada y unilateral es enajenada del hombre, como si perdiera la riqueza de su contenido. Los obreros fabrican máquinas, construyen palacios, imprimen libros, pero no lo hacen para ellos. Lo que producen para ellos es el *salario.* Las máquinas, los palacios, los libros, etc., se convierten para ellos en cierto número de productos de primera necesidad. No ocurre de modo distinto, desde este punto de vista, en el otro polo social, el del capital. Para el capitalista, la empresa que él posee no es una empresa que produzca tal o cual mercancía, sino una empresa que produce *ganancia.* Por eso está dispuesto a producir cualquier cosa, inclusive los medios de destrucción más terribles cuya utilización pueda tener consecuencias que recaigan también sobre él.

En tales condiciones, todo adquiere, a los ojos de los hombres, un doble carácter, una doble faz: lo que adquiere rasgos de limitación y de "desintegración" es, no sólo el mundo de los fenómenos que los rodean y que ellos mismos han creado, sino también su propia actividad y su propia conciencia.

Se asiste, igualmente, al mismo tiempo que a la concentración de las riquezas materiales en las manos de la clase dominante, a una concentración de la cultura espiritual. Aunque las creaciones de esta última parece que existieran para

todos, sólo una ínfima minoría dispone del tiempo y de las posibilidades materiales necesarias para obtener la instrucción deseable, enriquecer en forma sistemática sus conocimientos y dedicarse al arte. La inmensa mayoría de la población, sobre todo en el campo, debe conformarse con el mínimo de desarrollo cultural que necesita la producción de los valores materiales dentro del marco de las funciones de trabajo que le han sido impuestas.

Como la minoría dominante posee no sólo los medios de producción material sino también la mayor parte de los medios de producción y de difusión de la cultura espiritual, que ella se esfuerza porque sirvan a sus intereses, se produce una estratitficación de la cultura en sí. Si en el campo de la ciencia, que asegura los progresos de la tecnología, se asiste a un rápido aumento de los conocimientos positivos, en el de las ideas sobre el hombre y la sociedad, su naturaleza y carácter, las fuerzas que los mueven y sus perspectivas, así como en el campo de los ideales estéticos y morales, el desarrollo se produce de acuerdo con dos lineamientos totalmente distintos. Por una parte, se observa la acumulación de valores intelectuales (concepciones, conocimientos e ideales) que encarnan lo que es verdaderamente humano en el hombre y que alumbran los caminos del progreso histórico. Esta línea refleja los intereses y las aspiraciones de la mayoría. Por otra parte, otra línea procura crear concepciones cognoscitivas, morales y estéticas que sirvan los intereses de las clases dirigentes y que justifiquen y perpetúen el sistema social existente; que además, aparten a las masas de su lucha por la justicia, la igualdad y la libertad, y que adormezcan y paralicen su voluntad. El choque de estos dos lineamientos engendra lo que se llama *la lucha ideológica.*

De modo que el proceso de alienación causado por el desarrollo de la división social del trabajo y las relaciones de propiedad privada, no sólo han apartado a las masas de la cultura espiritual, sino que también han dividido a esta misma cultura en elementos progresistas y democráticos, que sirven al progreso de la humanidad, y en elementos que obstaculizan el progreso cuando penetran en las masas y que forman el contenido de la cultura decadente de las clases reaccionarias de la sociedad.

La concentración y la estratificación de la cultura se producen no sólo dentro de cada país o nación. La desigualdad del desarrollo cultural es aun más evidente si se la considera a escala mundial, a escala de toda la humanidad.

Justamente esta desigualdad es la que más se utiliza para justificar la división de los hombres en razas "inferiores" y "superiores". En este sentido, los esfuerzos más grandes se cumplen en los países donde las clases dirigentes tienen particular interés en justificar, en el plano ideológico, su derecho a someter a los pueblos atrasados desde el punto de vista económico y cultural. No ha de imputarse al azar el hecho de que el país en donde primero se procuró demostrar que estos pueblos se encuentran en un nivel biológico diferente y pertenecen a una variedad humana particular (subespecie) fue Inglaterra (Lawrence, G. Smith y, en la segunda mitad del siglo pasado, G. Kent y sus discípulos). Tampoco se debió al azar que se comprobara un fuerte aumento de la propaganda racista en Estados Unidos en momentos en que nacía el movimiento por la liberación de los negros. He aquí lo que a este respecto escribía el demócrata revolucionario ruso Chernishevski (1828-1889): "Cuando los colonos de los Estados del sur empezaron a temer por su posición de propietarios de esclavos, las teorías en favor de la esclavitud tomaron con rapidez la forma que necesitaba su lucha contra las ideas del partido que los amenazaba... En el plano de la palabra, de la prensa y de la ciencia dispusieron de fuerzas tan considerables, que en seguida se continuaron en el plano militar" [13]. Se sabe, por último, que con el aumento de las pretensiones colonialistas de Alemania el racismo militante convirtióse cada vez más en la ideología de sus medios militaristas, hasta alcanzar su forma extrema en el fascismo.

Dos tipos de argumentos se utilizan para darle apariencia científica a la supuesta imperfección natural de las razas "inferiores": los que atañen a la morfología comparativa y los de orden genético.

A la primera categoría pertenecen las insistentes tentativas de demostrar la presencia de diferencias anatómicas en

[13] N. Chernishevski, *O rassaj* [*Acerca de las razas*], en Obras Escogidas, t. X, Moscú, 1951.

el cerebro de los hombres que pertenecen a diferentes razas. Pero estas tentativas han fracasado de modo infalible. Así es, por ejemplo, cómo el volumen medio del cerebro de ciertas tribus negras ha demostrado ser, con motivo de investigaciones muy minuciosas, superior al volumen medio del cerebro de los blancos (escoceses). Igual es la situación por lo que hace al resultado de las investigaciones acerca de las particularidades de la estructura fina del cerebro. A este respecto, los hehos que menciona O. Klineberg en su libro sobre la psicología social [14] son característicos: Bean, un colaborador del Instituto de Anatomía de la Universidad norteamericana John Hopkins, había publicado el resultado de experiencias que mostraban que las partes frontales de la corteza cerebral de los negros eran relativamente menos desarrolladas que las de los blancos, y que el cerebro de los negros poseía ciertas particularidades estructurales que venían a confirmar "el hecho establecido", según la expresión de Bean, de la inferioridad intelectual de los negros. Como a Mall, director del citado instituto, no lo convencían los argumentos de Bean, investigó por su cuenta en la misma colección de cerebros, pero sin saber, a diferencia de Bean, cuáles pertenecían a negros y cuáles a blancos. Así que Mall y sus colaboradores los clasificaron en dos grupos según los caracteres indicados por el propio Bean, y así que determinaron luego la raza de los individuos a que pertenecía cada uno de los cerebros, comprobóse que la distribución en aquellos dos grupos era casi idéntica. Las conclusiones de Bean quedaron, pues, invalidadas. Es probable —subraya Klineberg— que, seguro de encontrar signos de inferioridad en los negros, y sabedor, además, de los individuos a que pertenecían los cerebros. Bean "descubriese" entre ellos una diferencia que, de hecho, no existía.

Consideremos ahora los argumentos de tipo genético. Su análisis es particularmente interesante, porque atañe de modo directo al problema del desarrollo cultural desigual de los diferentes pueblos. Están basados en la hipótesis del *"poligenetismo"*. Este se limita a decir que las razas humanas tienen orígenes independientes, esto es, que provienen de diferentes antepasados. Así se explica una presunta diferencia insupe-

[14] O. Klineberg, *Social psychology*, Nueva York, 1954.

rable entre ellas, no sólo para el nivel ya alcanzado, sino además para las posibilidades de desarrollo posterior. Pero el progreso de la paleontología humana ha hecho cada vez menos verosímil esta teoría, y la mayoría de los científicos contemporáneos adoptan una posición opuesta a ella. Admiten el origen común de todas las razas, que sólo son, desde el punto de vista biológico, variantes de una sola especie: el *homo sapiens*. Eso es lo que muestra, sobre todo, el hecho de que los caracteres raciales sean muy poco fundamentales y varíen fuertemente, y eso es lo que explica que el límite entre las diferentes razas no sea muy preciso y que haya entre ellas una imperceptible gradación. Los datos actuales muestran que en ciertas condiciones, como por ejemplo una migración a otras regiones geográficas, algunos de esos caracteres raciales pueden modificarse de modo harto sensible en el lapso de una sola generación. Otra prueba del origen común de las razas humanas la da el hecho de que ciertos caracteres raciales *tomados por separado*, cuyo conjunto constituye la especificidad de la raza, se encuentran en diferentes combinaciones en individuos de diferentes razas. Por último, y esto tiene especial importancia, las principales particularidades del hombre contemporáneo "acabado" (el alto nivel de desarrollo del cerebro y las relaciones correlativas entre los huesos craneanos y faciales, la estructura característica de la mano, las particularidades del esqueleto adaptado al andar erecto, el débil desarrollo del sistema piloso, etc.) *son comunes a todas las razas humanas sin excepción.*

Hay motivos para pensar que las diferencias entre las razas aparecieron cuando la humanidad primitiva, al distribuirse sobre la Tierra, se dividió en grupos separados que luego se desarrollaron bajo la influencia de condiciones naturales diferentes. Así adquirieron determinadas particularidades, que sólo tienen, no obstante, significación adaptativa con relación a los factores naturales *directamente* actuantes (por ejemplo, la pigmentación de la piel provocada por la acción intensa de los rayos solares). El aislamiento de esos grupos reforzó, naturalmente, la acumulación hereditaria de ese tipo de particularidades biológicas, porque, como ya dijimos, la acción de las leyes de la herencia no cesa en forma total, sino sólo en lo que atañe a la consolidación y la trasmi-

sión de las adquisiciones sociales e históricas de la humanidad. Pero aquí es, justamente, donde se observan las mayores diferencias.

Resulta evidente que el relativo aislamiento y la diversidad de las condiciones y circunstancias del progreso económico y social pudieron crear, en grupos humanos establecidos en diferentes regiones del mundo, cierta desigualdad de desarrollo. Pero la diferencia enorme que existe entre el nivel material y cultural de las distintas razas y de los distintos pueblos no puede explicarse sólo por la acción de esos factores. En el curso del desarrollo de la humanidad se han visto aparecer y desarrollar con rapidez, en efecto, los medios de comunicación y los vínculos económicos y culturales entre los pueblos. Esto debería haber ejercido una acción opuesta, vale decir, provocar un igualamiento del nivel de desarrollo de los diferentes países y llevar a los países atrasados al nivel de los más adelantados.

Puesto que la concentración de la cultura mundial no ha hecho, por el contrario, más que reforzarse, de manera que ciertos países han sido sus principales receptores y en otros países esa cultura ha sido asfixiada, quiere decir que las relaciones entre los países se han desarrollado, no sobre la base de la igualdad en el derecho, de la cooperación y de la ayuda mutua, sino sobre la base de la dominación del más fuerte sobre el más débil.

La ocupación de los territorios, el saqueo de las poblaciones indígenas en los países atrasados y su posterior esclavitud, la trasformación de estos países en colonias: todo provocó una detención de su desarrollo y una regresión de su cultura. Y ello se explica por el hecho de que esos pueblos fueron privados de las condiciones materiales más elementales, indispensables para el desarrollo de su cultura, y además porque se construyeron barreras artificiales que los separaron de la cultura mundial. Por mucho que los colonizadores siempre hayan recubierto sus verdaderos objetivos con frases acerca de su misión cultural y civilizadora, de hecho redujeron países enteros a la miseria intelectual. Y si alguna vez llevaron a las colonias ciertos valores culturales, éstos fueron siempre valores ficticios que no representaban la verdadera cultura, sino sólo la espuma que navega en la superficie.

La concentración de la cultura y su apartamiento del hombre se han producido, por consiguiente, no sólo en la historia de determinados países, sino además, bajo una forma aún más franca, en la historia de la humanidad.

La consecuencia de esta alienación de la cultura ha sido la formación de un abismo entre las inmensas posibilidades abiertas por el desarrollo de la humanidad, por una parte, y la pobreza y las limitaciones que, aunque en diversos grados, signan el desarrollo del individuo, por la otra. No obstante, ese abismo no está destinado a existir por toda la eternidad, como tampoco han de ser eternas las relaciones socioeconómicas que lo engendraron. El problema de su total desaparición es lo que constituye el contenido del problema acerca de las *perspectivas de desarrollo del hombre.*

VI

El problema del posterior desarrollo del hombre es uno de los que atraen la atención, con igual intensidad, del antropólogo, del psicólogo y del sociólogo. Para resolverlo se asiste al choque de las mismas concepciones —biológica y sociohistórica— que se oponen respecto de la naturaleza del hombre y respecto de la solución de los demás problemas de la antropología histórica.

Es evidente que esa oposición no se desarrolla sólo en un plano puramente abstracto. Ambas concepciones atañen a problemas sociales importantes y sirven de fundamento a medios radicalmente opuestos para resolver aquéllos en la práctica.

Los partidarios de la primera concepción, puramente biologista —que considera el desarrollo del hombre como un proceso que continúa de modo directo la evolución biológica—, no quieren ver las modificaciones que se han producido, *en el tipo mismo* de su desarrollo, durante la última etapa de la formación del hombre. Imaginan al hombre futuro extrapolando, lisa y llanamente, los cambios morfológicos que se produjeron en los períodos preparatorios y primitivos de la formación humana, y se valen, también, de la observación de variaciones de caracteres particulares en el hombre contemporáneo, que unos consideran, sin reserva alguna, como atá-

vicas, y otros como progresivas y proféticas, es decir, como índices de la dirección del desarrollo ulterior.

De tal manera ha aparecido la idea de la trasformación gradual del hombre contemporáneo en un ser nuevo. Distintos autores describen a este ser nuevo —el *homo sapientissimus*— de diferentes modos, pero siempre atribuyéndole características biológicas nuevas. Casi siempre se lo representa como de gran estatura, de cráneo más redondo y mucho más voluminoso que el del hombre contemporáneo, de rostro pequeño y chato, con un número menor de dientes y pies de cuatro dedos. Si se consideran sus características psíquicas, la principal sería una inteligencia poderosa y refinada. Por el contrario, sus sentidos se debilitarían [15].

Es evidente que el aspecto esencial no estriba en estas concepciones más o menos fantásticas sobre el hombre futuro, sino sobre el modo de ver las leyes motrices del desarrollo que se oculta en ellas, así como en las conclusiones, en el espíritu de "darwinismo social", que necesariamente se desprenden de aquél. Si se admite, en efecto, que la evolución del hombre se produce por el desarrollo de las propiedades específicas de la especie por vía de la herencia, sólo se puede intervenir en el curso de este proceso gracias a medidas que mejoren esas propiedades hereditarias. Y en esta idea se basa lo que se llama "la eugenética", vale decir, la teoría del mejoramiento de la especie humana, que fue fundada a principios de nuestro siglo por F. Galton, autor del libro *El genio hereditario, sus leyes y consecuencias* [16].

A fin de conservar y desarrollar las aptitudes humanas, los eugenistas solicitan que se tomen medidas tendientes a impedir que las personas y las razas "inferiores" se multipliquen y mezclen con los representantes superiores del género humano. Proponen que se fomente la reproducción de los representantes de las clases privilegiadas y de las razas superiores, y, por el contrario, que se impida la de las capas inferiores de la población y de los pueblos "de color". También

[15] H. Shapiro, "Man 500.000 years from now", en *Journal of the American Museum of National History*, nº 6, 1933.

[16] F. Galton, *Hereditary genius, its Laws and Consequences* Londres, 1869.

afirman que es indispensable recurrir a una selección sexual artificial, tal cual se hace para el mejoramiento de las especies de animales domésticos. Los eugenistas más reaccionarios van más lejos y sostienen la necesidad de esterilizar y hasta de suprimir físicamente a las personas "hereditariamente deficientes" y de pueblos enteros. Han visto en las guerras de exterminio uno de los mejores medios para mejorar al género humano. Como se sabe, estas concepciones bárbaras e inhumanas no han quedado sólo en el papel. Han hallado su aplicación práctica en los campos fascistas de muerte y en los actos de violencia que cometen los colonialistas racistas contemporáneos. De ahí que la lucha contra esas concepciones y la denuncia de su esencia reaccionaria y antipopular no sólo tengan una importancia teórica y abstracta; además, son indispensables para despejarle el camino al triunfo de las ideas de la democracia, de la paz y del progreso de la humanidad.

El porvenir de la humanidad es, en verdad, grandioso y está mucho más cerca de lo que creen aquellos que basan sus esperanzas en los cambios de su naturaleza biológica. Hoy por hoy, está a la vista: es el mañana de la historia de la humanidad.

El hombre no nace provisto de todas las adquisiciones históricas de la humanidad. Las adquisiciones que resultan del desarrollo de las generaciones humanas no están encarnadas en él, en sus disposiciones naturales, sino que se encuentran en el mundo que rodea al hombre, en las grandes obras de la cultura humana. Sólo después de todo un proceso de apropiación de estas adquisiciones —proceso que se desenvuelve en el curso de su vida— puede el hombre adquirir de verdad propiedades y aptitudes humanas. Ese proceso lo pone, por así decir, sobre los hombros de las generaciones anteriores y lo ubica muy por encima del mundo animal.

Pero en una sociedad dividida en clases, las más altas conquistas de la humanidad se encuentran, hasta para el reducido número de quienes pueden disponer de ellas, limitadas por la estrechez y el carácter obligatoriamente unilateral de su actividad. En cuanto a la inmensa mayoría de los hombres, la apropiación de tales adquisiciones sólo es accesible en una proporción miserable. Ya hemos visto que ese es el resultado del proceso de alienación que se produce tanto en el campo

económico como en el campo cultural de la vida humana. Y hemos visto, también, que la supresión de las relaciones sociales basadas en la explotación del hombre por el hombre —que son las que engendran aquel proceso— es lo único que puede disipar la alienación y devolverle al hombre, a todos los hombres, su naturaleza humana en toda su plenitud y su diversidad.

¿Pero el desarrollo de todas las aptitudes humanas es en el hombre un ideal accesible? Es tan grande la fuerza del prejuicio clavado en las mentes, que atribuye el desarrollo intelectual del hombre a fuentes internas, que ella induce a considerar ese desarrollo con la cabeza gacha: la condición para la formación de aptitudes científicas no sería la asimilación de las adquisiciones de la ciencia, sino que esta asimilación estaría condicionada por las aptitudes científicas; la condición para el desarrollo del talento artístico no sería la asimilación del arte, sino que la adquisición del arte estaría condicionada por el talento artístico. De ordinario se recurre a los hechos que muestran la aptitud de unos y la completa ineptitud de otros para tal o cual actividad. Ni siquiera se busca la fuente de estas aptitudes, y existe la costumbre de tomar el carácter espontáneo de su aparición como una cosa innata. Pero ahora contamos con pruebas irrefutables para demostrar que las aptitudes y en particular aquellas cuya índole está muy oculta, como por ejemplo las aptitudes musicales, aparecen en el curso de la vida. Tal es lo que prueba la experiencia consistente en proporcionar una educación musical temprana a un gran conjunto de niños no seleccionados antes. Exito al ciento por ciento. Y tal es la experiencia a la que se aplica, hace ya muchos años, M. Kravets en la escuela musical para niños Chkalov, cerca de Moscú. Análogos resultados ha obtenido en Japón el pedagogo y psicólogo S. Sudzuki, quien comenzó en 1948 a efectuar un trabajo experimental sistemático con un vastísimo número de niños pequeños. Baste con decir que la orquesta que ha formado se compone de mil pequeños violinistas [17].

[17] A. Leontiev, "Lo biológico y lo social en el psiquismo humano", en *Voprossy psijologuii,* 1960, 6; S. Sudzuki, *Los hombres y el talento* (en japonés), Ed. Kobunsa, 1958.

El verdadero problema no consiste, por lo tanto, en las aptitudes o las ineptitudes de las personas para asimilar las adquisiciones de la cultura humana, para hacer de ellas adquisiciones de su personalidad y contribuir a su enriquecimiento. El verdadero problema consiste en que cada hombre, en que todos los hombres y todos los pueblos, obtengan la posibilidad *práctica* de tomar el camino de un desarrollo ilimitado. Tal es el objetivo glorioso que ahora se propone la humanidad, encaminada hacia el progreso. Este objetivo puede alcanzarse. Pero sólo es posible en condiciones que puedan realmente liberar a los hombres de la carga de la necesidad material, suprimir la mutilante división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual y crear un sistema de enseñanza que asegure su desarrollo multilateral y armonioso, que dé a cada cual la posibilidad de participar, de un modo creador, en todas las manifestaciones de la vida humana.

Y así ha de ser el hombre de mañana.

4

LA CONCEPCION MARXISTA DEL INDIVIDUO

Adam Schaff

El socialismo, tanto el utópico como el científico, tiene por principal centro de interés al hombre y sus problemas. No al hombre abstracto, no al hombre en general, sino a la persona humana en concreto. Nada más trivial que este principio hecho verdad. Y no obstante, aunque pueda parecer paradójico, hay ciertas situaciones en las que debe redescubrirse esta verdad tan trivial para que recupere todo su alcance. Si no se la ha aprehendido, es realmente imposible comprender el sentido real del socialismo, como es imposible comprender sus principios teóricos y su práctica.

Toda corriente socialista es producto de una reacción contra una realidad inhumana; es una denuncia y una rebelión contra la opresión, contra la explotación del hombre por el hombre, contra el odio en las relaciones entre los hombres. "Libertad, Igualdad, Fraternidad": la voz de orden de la Revolución Francesa expresa aspiraciones comunes a todos los hombres, y varían, por su tenor o sus formas de expresión, en función de la época histórica. No es difícil que las raíces de esas aspiraciones y actitudes se remonten a los tiempos en que la comunidad primitiva debía luchar contra los ele-

mentos de las futuras sociedades clasistas que llegaban para desintegrarla. De cualquier manera, siempre fueron, independientemente de las formas en que se manifestaron (religiosa o laica, utópica o científica), la expresión de una protesta, aun cuando ésta no haya necesariamente desembocado en una lucha; de una protesta cuyo punto de partida era el hombre viviente, sus sufrimientos y sus esperanzas de un mañana mejor. Y justamente por eso todo socialismo es una teoría específica de la felicidad, aunque no sea necesariamente una teoría de lucha, una auténtica lucha por la felicidad. De modo, pues, que, si al analizar una doctrina socialista se pierde de vista el hecho de que gravita alrededor del hombre, se omite lo más importante que ella tiene y no se la comprende.

Desde este punto de vista, el marxismo no constituye una excepción, sino que se ubica en la vasta línea de evolución de la idea socialista. En condiciones sociales más evolucionadas, donde las relaciones humanas revelan cada vez con más nitidez su carácter y donde el progreso de la técnica torna real lo que hasta entonces no era más que una utopía, el pensamiento socialista puede revestir una forma nueva más madura. Entonces es cuando aparece el socialismo científico de Marx, trayendo consigo varias modificaciones esenciales en la forma del socialismo legado por sus antecesores, pero dejando inmutable su punto de partida: el hombre y su causa.

El hombre implícito en la sociedad, por el hecho de su génesis y su carácter, es social, aunque no obstante siga siendo, en cierto sentido, un ser autónomo. Trátase de las clases sociales y de su lucha o de las leyes que rigen la historia, el hombre real y concreto —el creador efectivo de la historia— constituye el real objeto de las preocupaciones y el sujeto real de las acciones. Marx —tanto el joven Marx como el filósofo maduro— jamás desmintió este hecho.

Así, pues, Marx, desde las premisas mismas de su pensamiento teórico, toma por punto de partida al hombre real y viviente, y en este terreno es donde, retomando a Feuerbach, entabla combate contra el idealismo; en particular, contra el idealismo hegeliano.

Los textos de Marx, hayan sido escritos en su juventud

o mucho más tarde, prueban de modo incontestable la construcción de un sistema a partir del ser humano real. Pero queda por saber si la posición que le atribuye a la persona humana —es decir, el hombre como punto de partida y como punto de arribo: como finalidad— está teóricamente justificada. Formulemos el problema de otro modo: ¿posee o no el marxismo, al aceptar al individuo como punto de partida, su propia concepción de la persona humana y puede, en general, a la luz de su sistema, poseer semejante concepción? Esta discusión puede parecer extraña; sin embargo, no hay cómo eludirla.

La tesis de Feuerbach, que da a la filosofía por punto de partida el hombre real —un ser de carne y sangre— como parte de la naturaleza, es, *hoy,* una tesis trivial. Pero desde el punto de vista histórico era una tesis revolucionaria que hizo caer a sus pies —para decirlo con una frase familiar de Marx— a la filosofía de entonces, que giraba alrededor del hegelianismo. *Ex post,* innumerables tesis, antaño revolucionarias, hoy se han vuelto triviales, sencillamente porque ya pertenecen al mundo de las verdades que hemos aceptado y reconocido.

El antropologismo de Feuerbach, severamente criticado por Marx debido a su estrecho naturalismo y por no haber tenido en cuenta en su campo de visión a la historia, no dejó por ello de representar un papel capital en la evolución del materialismo de la época, pues operó un giro radical a partir de una antropología teocéntrica hasta una antropología antropocéntrica, y revolucionó, por consiguiente, la visión filosófica del mundo. Es cierto que esta doctrina antropológica subestimaba el papel del factor social e histórico en la concepción de la persona humana; es cierto que, debido a ello, su alcance era limitado. Pero también es igualmente cierto que significaba un giro a partir de la concepción teocéntrica y, por ello, de la concepción heterónoma del mundo humano; un giro sin el cual resultaba imposible reforzar el materialismo e imposible derrotar la influencia de Hegel. Nada asombroso tiene, pues, el que esta doctrina haya desempeñado un papel importante en la evolución espiritual de los creadores del marxismo, y eso es lo que Engels habría de subrayar años más tarde en su libro acerca de Feuerbach. Nada asombroso

tiene, pues, el que Marx, a pesar de la crítica de la antropología de Feuerbach, aceptara de manera íntegra ese *aspecto* de sus opiniones.

El punto de partida es el individuo considerado como ser vivo, de carne y sangre, como ejemplar de una especie biológica, como parte de la naturaleza. Tal es el *primer elemento* de la concepción marxista de la persona humana, de la concepción marxista como concepción *materialista*.

El naturalismo es un sistema materialista, pero limitado, incapaz de reproducir toda la riqueza de los problemas que atañen al hombre. De modo que no hay que asombrarse cuando Marx, al adoptar la vía de la antropología, se acerca primero a Feuerbach y luego se aleja de él. En efecto, al descubrir las insuficiencias de la antropología de Feuerbach, descubre el carácter limitado de su materialismo en general, y en el calor de la crítica a Feuerbach elabora el *segundo* aspecto de su concepción de la persona humana.

El individuo constituye una parte de la naturaleza como ejemplar de la especie *homo sapiens*. No obstante, al limitarse a esta única comprobación para definir el *"status" ontológico* del individuo (aunque este aspecto sea capital en la lucha contra la concepción idealista teocéntrica o, en un sentido más amplio, heterónoma), inevitablemente se reduce el problema a la existencia en cada individuo de cierto conjunto de caracteres genéricos elevados al rango de "esencia" del hombre, designando en este caso con el término "esencia" el conjunto de caracteres que *diferencian* al hombre del mundo animal; vale decir, los caracteres que sólo son inherentes al hombre, por oposición a las demás partes de la naturaleza animada. El hecho de "ser hombre" es reducido, así, a cierto conjunto de rasgos abstractos que "residirían" en cada individuo, como rasgos propios de ese individuo, siendo este último el elemento de cierta clase.

Marx protesta, con justo motivo, contra semejante concepción. Esta es, en efecto, estrecha e incompleta en su naturalismo, porque sólo ve en la persona humana el aspecto biológico de ella y hace caso omiso de su aspecto social. Y sin embargo, la especie *homo sapiens* se distingue en la naturaleza no sólo por sus propiedades biológicas, sino también

y en cierto sentido sobre todo, por sus rasgos sociales e históricos.

Y es que efectivamente la concepción de la persona humana cambia de una manera *cualitativa* apenas se introduce en ella el factor del vínculo social y se vuelve *concreta* con relación al carácter abstracto de la concepción estrictamente biológica, que no tenía en cuenta el contexto social del hombre. Pero el hombre no es sólo el fruto de la evolución biológica de las especies, sino que también es —en la forma en que existe como consecuencia de esta evolución— un producto histórico y social que cambia desde ciertos puntos de vista en función de las sociedades y de la etapa de evolución alcanzada, o en función de las diferentes clases y capas de una misma sociedad. Toda concepción del hombre estrictamente basada en propiedades biológicas generales, en las propiedades propias de *todos* los hombres, por oposición, por ejemplo, a los demás mamíferos, sólo puede relacionarse con un "hombre abstracto", con un hombre en general, contrariamente a una concepción concreta del hombre, basada en implicaciones sociales, como miembro de una sociedad dada en una etapa dada del desarrollo histórico, como miembro de una clase dada, en la que ocupa, consecuentemente, un lugar dado en la división social del trabajo, la civilización, etc.

Si Feuerbach, al afirmar que el individuo es, en primer término, una parte de la naturaleza, un ejemplar de cierta especie biológica, enunciaba con ello una verdad genial en su sencillez, aunque trivial en su actual repercusión, Marx, al afirmar que el individuo es un miembro de la sociedad, implicado en las relaciones concretas que existen entre los hombres y, principalmente, en las relaciones de producción, que son las que lo forman, también enunciaba una verdad no menos genial en su sencillez, estrechamente ligada a la futura evolución del materialismo histórico y que de ningún modo se ha vuelto trivial.

Ello nos lleva a decir que, para comprender qué es la persona humana, es necesario no sólo señalar de una manera general que el hombre es, al mismo tiempo, un elemento de la naturaleza y un miembro de la sociedad, sino también precisar qué se entiende por estructura sociopsicológica del ser humano. "Pero la esencia humana —decía Marx en su

sexta tesis sobre Feuerbach— no es una abstracción inherente al individuo aislado. *Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.*" Esta frase, frecuentemente citada pero rara vez apreciada en su justo valor, y mucho me temo que muy rara vez comprendida, es, en mi opinión, una de las tesis más importantes que haya formulado el joven Marx, y ha servido para despejarle el camino a la futura evolución del materialismo histórico.

Marx da a sus consideraciones un punto de partida lógico; al respecto, la convicción de que el hombre, como especie y como individuo que representa un ejemplar de esta especie, es el producto del desarrollo histórico, vale decir, un producto social. No se conforma, cuando enuncia esta opinión, con repetir la tesis algo trivial de Aristóteles según la cual el hombre es *zoón politikón*, es decir, que vive y produce siempre en común con los demás hombres, que desde su cuna está consagrado a la sociedad, sin la cual no podría sobrevivir. Marx supera esa tesis y afirma que el hombre es el producto de la sociedad, vale decir, que es la *obra* de la sociedad. Marx se dio cuenta de esta verdad y la comprendió desde un primer momento; ya había hablado de ella en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y luego, en forma más profunda y madura, en sus *Manuscritos*. No obstante, no le bastaba el simple convencimiento de que el hombre no es el producto de la naturaleza, de que no existe "naturaleza humana" inmutable e innata, de que el hombre y sus actitudes, opiniones, juicios, etc., evolucionan bajo la presión de las condiciones sociales. No le bastaba con ver en el individuo un producto de la sociedad. Todavía le faltaba *explicar* qué significa esto.

En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx, después de haber comprobado que la crítica de la religión planteó en toda su agudeza el problema del hombre, escribe: "Pero el *hombre* no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es el mundo del hombre; es el Estado, es la sociedad" [1].

[1] C. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, en Oeuvres, ed. Costes, 1927, t. 1, p. 84 [En preparación la versión castellana a cargo de Editorial Arandú.]

De manera que afirma que el hombre no sólo está *ligado* al mundo y a la sociedad, sino además que está formado, *creado*, por éstos.

Las *Tesis* sobre Feuerbach constituyen un nuevo paso adelante en el esclarecimiento de la tesis siguiente: la esencia del hombre iguala al conjunto de las relaciones sociales.

Desde el punto de vista del materialismo histórico, se trata de una tesis relativamente simple y clara. Si admitimos que no es la conciencia de los hombres lo que determina su condición, sino que es su condición lo que determina su conciencia; que las opiniones, las actitudes, las evaluaciones, etc., son un producto histórico determinado por la acción recíproca de la base y la superestructura, con la restricción, no obstante, de que durante largos períodos históricos el movimiento del conjunto es en definitiva determinado por el movimiento de la base, entonces debemos admitir que es la estructura de las relaciones sociales —en primer término, de las relaciones de producción— lo que determina qué es el hombre en condiciones dadas. Estas relaciones son las que están en la base de la conciencia humana; ellas son las que *crean* a ésta, aunque el proceso de esa creación sea complejo en extremo. Lo que los filósofos llaman la "naturaleza humana", o bien, la "esencia del hombre", atañe, por lo tanto, al papel de un producto, o, en otros términos, al papel de una función de las relaciones sociales.

Pero esta tesis, si bien se vuelve simple y clara apenas se considera la existencia de una teoría desarrollada del materialismo histórico, complícase en cambio apenas se la sitúa en una época en la que esa teoría desarrollada no existía aún. En efecto, resulta históricamente innegable que la concepción marxista del individuo no deriva de una serie de deducciones hechas a partir de los principios del materialismo histórico, sino, al contrario, que la sociología de Marx deriva de un razonamiento dirigido a partir del problema del individuo. Sin embargo, esta complicación atañe sólo a las vías de acceso de formulaciones adecuadas y no a su aspecto esencial.

El hombre nace en una sociedad definida, dentro de condiciones y relaciones sociales y humanas determinadas que él no escoge, sino que le son dadas como resultado de la acti-

vidad de las generaciones que lo han precedido. Y es sobre una base determinada por relaciones sociales —que son lo que son porque están apuntaladas por las relaciones de producción— cómo se levanta todo un edificio complejo de opiniones, de sistemas de valores y de instituciones. El poder de juzgar lo que está bien y lo que está mal, lo que es digno y lo que no lo es, vale decir, en una palabra, el sistema definido de los valores, es socialmente *dado*, del mismo modo que el conocimiento del mundo, que es determinado por el desarrollo histórico de la sociedad. En este sentido, las relaciones sociales, debido a la interpretación de la conciencia social predominante, forman al individuo que nace y vive dentro de una sociedad dada. En este sentido, las relaciones sociales *crean* al individuo. Esta verdad puede refutarse sólo si se defiende al nativismo; pero con excepción de los racistas, hoy nadie se atrevería a hacerlo, bajo pena de muerte moral a los ojos de la opinión pública. Esto se explica gracias al progreso de las ciencias psicológicas y, también, por la influencia dominante del marxismo en sociología.

El hombre, al nacer, no aporta idea alguna al mundo. El mejor argumento contra la innatidad de las ideas consiste en observar, por ejemplo, cuánto varían las ideas morales en la escala social, no sólo en diferentes épocas históricas, sino dentro de una misma época en distintas sociedades que evolucionan en condiciones diferentes. Por el contrario, el hombre posee desde su nacimiento ciertas posibilidades de desarrollo que derivan de su estructura psicofísica y de su filogénesis, que también son históricamente determinadas. Pero en un momento bien definido de su lenta evolución biológica, por lo que atañe a sus actitudes, a sus opiniones, juicios, etc., el hombre es el producto de la ontogénesis, un producto íntegramente social. Y ello debido a que el hombre está, en su ontogénesis, íntegramente sometido al determinismo social que lo forma, de una manera que escapa a su control, por la interpretación de la lengua que lleva en sí cierto sistema de pensamiento, de la educación que le inculca hábitos, costumbres, usos definidos, etc. Asimila estos elementos de una manera tan orgánica, que, aun cuando más tarde se dé cuenta de su génesis y de su relatividad, no alcanza, en general, a escapar en forma definitiva de su acción. Hasta la sensibili-

dad musical o la percepción plástica, o, más aun, el gusto literario, se forman de esa manera, y el hecho de que el hombre tome más tarde conciencia de ello, en nada cambia la situación.

De modo, pues, que el psiquismo del hombre, su conciencia, es el producto y la expresión de relaciones sociales definidas. En una acepción indirecta, la ontogénesis del hombre, que es función del conjunto de las relaciones sociales de una época dada, corresponde a este conjunto. Claro está que se trata de una expresión figurada, de una metáfora, pero que dice con claridad lo que quiere decir.

No pretendo con ello dar *otra* definición del individuo opuesta a la de que el individuo es el ejemplar de una especie biológica, por lo mismo que ninguna de estas dos fórmulas puede aspirar al papel de definición. Al encarar toda esta complicación que es el hombre, sólo es dable el análisis de los diferentes aspectos o elementos de la totalidad humana. Puede decirse, sobre todo, que si la tesis que enuncia que el individuo es un ejemplar de una especie biológica y constituye una parte de la naturaleza, regla ciertos problemas, porque refuta la concepción teocéntrica o heterónoma, la que afirma que la conciencia del hombre en sus múltiples formas es función del conjunto de las relaciones sociales, regla otra serie de asuntos y problemas. Ambas tesis no se contradicen en modo alguno, ni se excluyen; por el contrario, abren dos campos de investigación y solución que se complementan, aunque de ninguna manera agotan la totalidad de los problemas.

Antes de encarar el aspecto que sigue de nuestro tema, conviene conceder cierta atención al valor heurístico de la definición del individuo, en el sentido de sus actitudes y de su conciencia, como función de las relaciones sociales existentes. Ello ha de permitir concretar la concepción del individuo, al menos en dos acepciones.

En primer término, en la que retoma el postulado metodológico marxista según el cual se llega a lo concreto por lo abstracto; así, pues, por lo que es más simple. No hay duda alguna de que el individuo, como fenómeno concreto que debe servir de punto de partida a todo análisis social, pertenece a las totalidades de más compleja estructura. Apenas se

hace abstracción de los elementos que componen esta estructura material y espiritual compleja, el término "hombre" o "individuo" se vuelve casi del todo abstracto y, en su generalidad, de muy poca utilidad. Por el contrario, en cuanto adoptamos como punto de partida los elementos que componen esa estructura y podemos, entre otras cosas, analizar éstos reduciéndolos a relaciones sociales definidas, ganamos la posibilidad de proceder a una reconstrucción mental de lo concreto de una manera mucho más rica. ¿Es necesario agregar que esto nos permite, igualmente, demistificar algunos campos de la vida humana tales como los sistemas de valores, los juicios y las normas de comportamiento que se apoyan en ellos? *

En segundo término, el hecho de considerar al individuo como función de las relaciones sociales permite concretar la concepción de la persona humana al plantear con claridad y nitidez el problema de la relación del individuo con la sociedad. Este problema, que es uno de los problemas-clave de toda antropología filosófica, halla en el marxismo una solución unívoca, basada en la relación de la interacción del individuo y la sociedad o un grupo social.

El individuo es, en un sentido particular, función de las relaciones sociales. Es el producto de una sociedad existente, bajo una forma concreta. Si las relaciones sociales son relaciones de clases —hecho determinado por el modo de producción—, el individuo será el producto de estas últimas determinado por su pertenencia a tal o cual clase. No se trata sólo de las grandes clases sociales, sino también de las capas sociales, de los grupos profesionales, etc., en función de la estructura de la sociedad y del papel que desempeñan en una época y dentro de condiciones dadas los diferentes elementos de la estratificación social. La concepción de la persona humana adquiere, de esta manera, una forma cada vez más concreta; está cada vez más fuertemente inmersa en la sociedad y en sus diferentes partes.

Pasemos ahora al examen del tercer elemento principal de la concepción marxista de la persona humana.

La concepción del ser humano como elemento de la naturaleza, así como la del individuo como función de las relaciones sociales, entra en el marco de la concepción antro-

pocéntrica o autónoma que parte del mundo humano y no se evade de él, oponiéndose, así, a todas aquellas concepciones que admiten la acción de factores exteriores al mundo sobre el destino del hombre. Para obtener una imagen completa del problema hay que evacuar otra pregunta: ¿cómo nació el hombre social y qué evolución ha seguido? Y es que, en efecto, la existencia de lazos que vinculan al hombre con la naturaleza y la sociedad no explica por sí sola el porqué y el cómo de esa evolución.

¿Pero en qué terreno hay que buscar la respuesta a tales preguntas? Marx la busca en el *trabajo* humano, en la *práctica* humana, comprendida como proceso de trasformación por el hombre de la realidad objetiva, durante cuyo trascurso también él se trasforma. La *autocreación:* tal es la respuesta de Marx; sin ella sería imposible comprender los rasgos esenciales de su concepción de la persona humana.

Marx no inventó esa respuesta. En este caso, como en muchos otros, es deudor de Hegel y, por la interpretación de éste, deudor de los economistas ingleses (en particular, de Adam Smith). Desde luego que no acepta la idea hegeliana de la autocreación con beneficio de inventario. En este caso, como en muchos otros, Marx pone la concepción hegeliana "sobre sus pies". Del mismo modo, su concepción del trabajo difiere de la de los economistas ingleses. Lo que interesa es que toma como punto de partida al individuo no sólo como ser dotado de inteligencia, sino también como ser *que actúa* de manera conciente y racional.

El *trabajo* es la forma esencial de la actividad trasformadora, porque el hombre, contrariamente a las fuerzas míticas, crea algo a partir de otro algo, pero nunca a partir de nada. El trabajo humano *trasforma* la realidad objetiva, que se convierte, debido a ello, en una realidad *humana*, es decir, en el producto del trabajo humano. Al trasformar la realidad objetiva, la naturaleza y la sociedad, el hombre trasforma las condiciones de su existencia y, por consiguiente, se trasforma a sí mismo como especie. De manera, pues, que, desde su punto de vista, el proceso humano de *creación* es un proceso de *autocreación*. Así, gracias al trabajo, la especie *homo sapiens* nació, evolucionó y sigue trasformándose.

En el contexto de la autocreación del hombre, la catego-

ría de la práctica se vuelve plenamente comprensible. Posee múltiples significaciones y empleos en la filosofía marxista en general, y en la antropología y la epistemología en particular. Sin embargo, su génesis histórica se vincula al campo de la política. Marx terminó por comprender el papel de la actividad humana como práctica después de haber comprendido el papel de la práctica *revolucionaria* en la vida de los hombres. No estoy de acuerdo con Cornu cuando afirma que la *praxis* de Marx remplazó a la categoría de la alienación. Es cierto que esta primera categoría se vincula a la de la alienación, pero no hay otros lazos: al analizar el fenómeno de la alienación —*sub specie* de las posibilidades para derrotarla—, Marx llega a la conclusión de que esta victoria puede ser la obra, no de la especulación, sino de la práctica revolucionaria de los hombres. "Es evidente que el arma de la crítica no podría remplazar a la crítica de las armas —corroboraba Marx en su introducción a la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*—; la fuerza material sólo puede ser abatida por la fuerza material" [2]. Marx profundizó el conocimiento del papel de la práctica tanto por un razonamiento filosófico acerca de la alienación y la posibilidad de vencerla como por una actividad política concreta que poco a poco lo impulsó hacia el comunismo. Por eso es imposible comprender la evolución espiritual de Marx, de modo particular en el campo de la filosofía, si se la analiza al margen del contexto de su actividad práctica y de sus experiencias políticas.

La concepción de la autocreación del hombre por su trabajo constituye la negación más radical del teocentrismo y de la heteronomía. Como tan bien lo dijo Antonio Gramsci, sólo a la luz de esta concepción "somos nuestros propios forjadores", los "forjadores" de nuestra vida, de nuestro destino; sólo a la luz de esta concepción decimos que "el hombre es un proceso; precisamente, el proceso de sus actos" [3]. ¡Qué inmensas y optimistas son las perspectivas que abre este tipo de concepción del hombre!

[2] C. Marx, ob. cit., p. 96.

[3] A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. Lautaro, Bs. Aires, 1958, p. 35.

La concepción del individuo parcela de la naturaleza; la del individuo miembro de la sociedad (y en este sentido es como sus actitudes, ideas y juicios son función de las relaciones sociales); por último, la del hombre fruto de la autocreación, producto de la actividad práctica de los hombres creadores de la historia: tales son los principales fundamentos de la concepción marxista del ser humano.

Estas consideraciones están lejos de agotar *todos* sus elementos; pero esto no es necesario ni posible. Tampoco pretenden elaborar una definición: a despecho del modo aristotélico, no es ello lo más importante, ni siquiera lo más indispensable en cada caso, aunque tales consideraciones constituyen los elementos de tal definición. Parece que lo que más importa es el hecho de que la concepción aquí ofrecida permite darle al problema del "status" ontológico del individuo una solución radicalmente distinta de las antropologías en competencia del personalismo y el existencialismo.

¿Entra igualmente el *problema* de la personalidad dentro del marco de la concepción marxista del individuo? Sí, por cierto. ¿Contiene esta concepción una *teoría* desarrollada de la personalidad? La respuesta a esta pregunta no puede ser afirmativa ni negativa. Y es que, en efecto, esta teoría sólo existe en la concepción marxista del individuo en forma de elementos, pero no de una enseñanza desarrollada y completa.

Marx conoce el concepto de la personalidad y de la individualidad; con frecuencia emplea los términos adecuados. Desde sus primeras especulaciones filosóficas se forma una noción clara del "status" ontológico de la personalidad, y de esta manera le asegura una base a su propia teoría: la personalidad es una definición del ser humano real; pertenece a éste como cosa propia. Es, pues, imposible separar al individuo de la persona, porque sólo se trata de denominaciones diferentes de un solo y mismo sujeto real. Esta tesis, de fundamental importancia para la teoría de la personalidad construida sobre la base del materialismo, resulta de la crítica que del idealismo hegeliano hizo Marx, pero su alcance extiéndese también a las demás variedades de la teoría idealista acerca del mismo tema; en particular, acerca del personalismo cristiano.

Dice Marx en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "Pero, según Hegel, la subjetividad no existe en su verdad sino como *sujeto*; la personalidad no existe sino como *persona*. Esta tesis es una nueva mistificación. La subjetividad es un atributo del sujeto, y la personalidad es un atributo de la persona. De modo, pues, que en lugar de considerarlas como atributos ligados a sus sujetos, Hegel emancipa los atributos y luego les ordena que se trasformen, de una manera mística, en sus sujetos. El sujeto es la existencia de los atributos; por consiguiente, el sujeto es la existencia de la subjetividad, etc. Hegel otorga a los atributos, a los objetos, una existencia independiente, pero lo hace arrancándolos de su independencia real, de su sujeto [...]. Para Hegel, el sujeto real se convierte también en una sustancia mística y aparece como *un momento de la sustancia* mística" [4].

El problema es expuesto en el lenguaje confuso y pesado de la "fraseología filosófica", pero su elocuencia es unívoca: el *individuo real* existe y él es quien debe servir de punto de partida. Es una totalidad compuesta, un todo físico y espiritual, y por eso puede analizársele *sub specie* de sus diferentes rasgos y propiedades. Lo que llamamos la *personalidad del individuo dado* consiste en un conjunto de rasgos y propiedades. Se trata, sobre todo, de sus propiedades espirituales y psíquicas, que a menudo llamamos el *carácter* del hombre. Esta definición es tan vaga y requiere tan grande dosis de precisión científica como la de la "personalidad", pero las intuiciones que implica son parecidas, cuando no idénticas. De manera que, al reconocer que hablamos del individuo de una manera vaga e imprecisa, que estos problemas deben aún ser resueltos y precisados merced a las ciencias (en particular, por la psicología y la antropología), podemos admitir que hemos llegado por nuestra propia cuenta a conocer el asunto esencial: es imposible separar la persona humana —totalidad espiritual— del individuo —"ser real"—. La personalidad no es sino un atributo específico del individuo y le pertenece a éste como cosa propia, con los mismos títulos que su aspecto físico. De manera que toda tenta-

[4] C. Marx, ob. cit.

tiva de separar la personalidad del individuo, de hacer de la personalidad una hipóstasis, constituye una mistificación del mismo género que la que se produce cuando se procura separar del individuo su aspecto exterior o su sombra para atribuirle una existencia distinta.

El problema de la personalidad se presta con facilidad a infinitas especulaciones confusas, tanto más cuanto que ninguna escuela científica ha llegado hasta ahora a decir cosa alguna precisa a este respecto. Pero el punto central de la teoría de la personalidad sigue estando, para todas las escuelas, íntimamente relacionado con la solución del problema del "status" ontológico del individuo. La alternativa es, por tanto, relativamente sencilla: o bien se estima que la personalidad es el conjunto de las propiedades definidas de un sujeto real, que entonces se convierte en el punto de partida natural del razonamiento, o bien se la considera de una manera autónoma, como *persona espiritual*, prejuzgando así, con espíritu de idealismo, no sólo acerca de la concepción de la personalidad, sino también respecto de la del individuo como tal.

Para el marxismo la concepción de la personalidad está, pues, estrechamente ligada a la solución materialista del problema del "status" ontológico del individuo. La concepción del carácter social del individuo —el hecho de considerar a éste como el conjunto de las relaciones sociales— impone de modo necesario la conclusión siguiente: la personalidad del individuo está *socialmente* formada; posee un *carácter social*.

Dice Marx, en el libro ya citado: "Las funciones y las esferas de acción del Estado dependen de algunos individuos (el Estado sólo actúa por intermedio de individuos); pero no de individuos como individuos *físicos*, sino de individuos como miembros del *Estado*. Dependen del carácter del individuo como miembro del Estado. Por lo tanto, es ridículo decir, como dice Hegel, que «están ligadas a la personalidad individual, *como tal*, de una *manera exterior y accidental*» [...] Hegel concibe las funciones del Estado y las esferas de su acción de una manera abstracta; las concibe sólo en sí. Por el contrario, concibe la personalidad individual como su contradicción; olvida, sin embargo, que la personalidad individual es una personalidad humana y que las funciones y esferas de acción del Estado son funciones humanas; olvida que

la esencia de «la personalidad individual» no es su barba, ni su sangre, ni su naturaleza física abstracta, sino su *carácter social . . ."* [5].

Este razonamiento está dirigido contra la concepción idealista (personalista) de la *persona.* La personalidad no es un ser espiritual que exista por sí mismo o que sea autónomo (con relación al mundo material y, por lo tanto, al mundo de los seres humanos reales), sino que es un *producto social;* es la función de las relaciones sociales entre seres humanos reales. La personalidad humana es, pues, históricamente variable, puesto que las condiciones que la forman son variables.

Y por último, he aquí la tercera conclusión que deriva de la concepción marxista del individuo: la personalidad del hombre, justamente porque posee un carácter social, no es *dada,* sino que *se hace:* es un proceso. No es el producto de fuerzas suprahumanas; es el producto del hombre *social,* el de la *autocreación* humana. Esta conclusión constituye un nuevo lazo que vincula, por la relación de la implicación, la teoría marxista de la personalidad a su concepción general del individuo. Constituye, también, un nuevo mentís contra la mistificación idealista, partiendo de las posiciones de un antropocentrismo invariable.

Una última observación general a propósito del problema de la personalidad tal cual la concibe el marxismo: la categoría de la individualidad, comprendida como unicidad, como originalidad. La concepción marxista proclama, cierto es, que la personalidad es un producto social, que posee un carácter social; pero sólo se relaciona con la explicación de la génesis de la personalidad. La personalidad humana es socialmente determinada; es, de algún modo, el punto de intersección de determinantes sociales. Pero es, aunque sólo fuere en razón de su complejidad, única en su totalidad, y en este sentido es una individualidad (ver: C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*).

La unicidad es propia del individuo humano como estructura *total,* vale decir, como estructura psicofísica. Atañe, pues, de manera principal al carácter humano —que es

[5] C. Marx, ob. cit.

un conjunto de actitudes, de disposiciones, de opiniones, de actos volitivos, etc. En este sentido, el marxismo, aunque rechace la concepción metafísica del personalismo, puede dar origen a una teoría completa acerca de la persona humana como individualidad. El diferendo atañe a la interpretación del fenómeno, no al fenómeno como tal. Ello implica una consecuencia que, aunque no haya sido enunciada *expressis verbis* por los teóricos del marxismo, está plenamente autorizada para ocupar un sitio en este sistema: el individuo, como estructura total y única, constituye cierto *valor* que es único y que desaparece con la muerte del individuo. En cierto sentido, pues, el individuo, aunque no sea una mónada, aunque se halle apegado a la sociedad por lazos múltiples y sea el producto de ésta, constituye en su totalidad única cierto *mundo en sí* que desaparece con su muerte. Y es en este sentido como el marxismo, al rechazar la metafísica del existencialismo, no niega el hecho evidente de que habla este último. El diferendo atañe a la interpretación del fenómeno, pero no a su existencia. Esto contiene serias repercusiones tanto en la teoría de la moral como en la actividad humana ligada a la suerte de los hombres.

Tales son los principios generales de la teoría de la personalidad, formulados con respecto a la concepción marxista del individuo. Porque ellos existen, puede afirmarse que el marxismo posee su teoría de la personalidad y que, de cualquier manera, sobre la base del marxismo es posible una teoría como ésa. Pero ello no nos autoriza para afirmar que semejante teoría ha sido efectivamente desarrollada en base al marxismo. No lo ha sido, y el problema continúa latente, tanto más cuanto que no se trata de una especulación filosófica, sino de conclusiones generales deducidas de los resultados que han aportado las investigaciones en concreto de las ciencias que tratan del hombre: la psicología, la antropología social, la sociología, etc.

Los estudios marxistas han descuidado este campo de la investigación, del mismo modo como han descuidado todo lo que, en general, se relaciona con la psicología individual y social. La sociología del conocimiento nos permite comprender la razón de este estado de cosas: cada vez que el marxismo no ha tomado en consideración al individuo y que los

estudios marxistas se han consagrado al análisis de los movimientos de masas, todos los asuntos que se relacionan con la persona humana han caído automáticamente en el olvido. Conque, nada asombroso hay en que el investigador marxista que se inclina hoy sobre el problema de la personalidad deba enfrentar una *multitud* de proposiciones formuladas por la mayoría con espíritu idealista, a las que nada positivo les puede oponer, fuera de los principios metodológicos. De ahí que el marxismo deba emprender un trabajo destructivo y, sobre todo, atacar las concepciones erróneas dentro del marco de sus esfuerzos constructivos. En efecto, también por la negación se llega a la afirmación.

No obstante, el aspecto positivo de este trabajo aún está por hacerse, y debe ser hecho, aunque más no sea y entre otras razones, para llegar a delinear un cuadro completo de todo cuanto se vincula a la concepción de la persona humana. A título de sugestión que coadyuve en las investigaciones, señalo la proposición de Fromm según la cual sería bueno que se considerara el *carácter* humano como un sistema de filtros que seleccionan y guían los estimulantes de la base en el campo de la superestructura. Esta proposición también contiene una preciosa indicación a propósito de la dirección que deberían tomar las investigaciones acerca de la personalidad: al reconocer el carácter social de la personalidad humana en el plano genético, es indispensable analizar su tenor psicológico concreto, inclusive su subconciente. En efecto, cuando se habla de la personalidad humana hay que tomar en consideración no sólo el factor racional, sino también el factor irracional, en caso de que éste se manifieste en el comportamiento humano, y hasta tratar de interpretar racionalmente la génesis del factor irracional. Es una tarea ciertamente difícil y cuya realización ha de representar para los marxistas la necesidad de rever ciertos prejuicios y de rechazar ciertos tabúes. Sin embargo, ese esfuerzo es indispensable, si es que debemos ampliar de manera eficaz nuestra propia concepción de la persona humana y afrontar con éxito las concepciones que compiten con la nuestra.

La concepción de la persona humana es, en mi opinión, el punto central de toda antropología filosófica, aunque sólo sea porque debe resolver el problema del "status" ontológico

del individuo y vincular, concomitantemente, la antropología a la concepción del mundo en su totalidad. La antropología filosófica, a despecho de las apariencias y las certidumbres a veces apasionadas de sus autores, se vincula por mil lazos a la concepción del mundo, y estos lazos actúan en ambos sentidos: en todo el sistema espiritual homogéneo, la concepción del mundo dicta, en el campo de la antropología, la necesidad de escoger tales proposiciones y no cuales otras, y *viceversa.*

Falta por saber —y este problema es la causa de tantas controversias— cuál es el método que debe elegirse para enseñar el sistema antropológico. Yo creo que el método mejor y más práctico consiste en *comenzar* por la concepción del individuo humano, porque, de proceder así, el conjunto de los argumentos se dispone de inmediato en un tipo de sistema deductivo. No obstante, la concepción del individuo humano no es el punto de partida en el proceso real del estudio y del razonamiento; es el punto de *llegada.* Sólo sobre la base de las soluciones relativas a los diferentes problemas de la vida del individuo se edifica la concepción del individuo, como concepción sintética. Y justamente por eso se puede y se debe, en la exposición del sistema y en la enseñanza de sus tesis, proceder a la inversa, esto es, comenzar por el *resultado* del estudio, por la concepción de la persona humana.

Sea como fuere, ella puede servir de base a la tipología de las corrientes que se concentran alrededor de la concepción del individuo humano y, en particular, de su "status" ontológico, debido a que las principales diferencias de éstas estriban en esa concentración.

El problema del "status" ontológico del individuo está claramente resuelto dentro del marco de la concepción marxista: el individuo es una parte de la naturaleza y de la sociedad, y este hecho determina su estado ontológico. Es parte de la naturaleza, pero dotado de inteligencia y que trasforma de modo conciente el mundo; y como tal, es una parte de la sociedad. Como conjunto natural-social, el individuo no debe recurrir, para que se lo comprenda, a factor alguno marginado de la realidad objetiva. Así definida la solución del problema respecto del estado ontológico del individuo, sobre la base del conjunto de los puntos de vista marxistas,

nos permite construir una antropología filosófica *antropocéntrica* y, por tanto, *autónoma* en la acepción particular de este término.

Independientemente de las apariencias, el punto de partida es lo que decide respecto de toda concepción antropológica. Y éste puede ser, ora un ser humano real en sus implicaciones sociales, ora fuerzas y seres exteriores al hombre y al mundo humano.

En el primer caso, es posible construir una antropología consiguientemente antropocéntrica sin necesidad de ningún elemento extrahumano y que analice el mundo del hombre como *producto* de este último. Sólo una antropología como esa puede formar un todo homogéneo con la concepción materialista del mundo. Por una parte, puede considerarse como su *consecuencia* lógica (Engels definió el materialismo como concepción de la realidad sin ningún elemento complementario extraño a su esfera); por otra parte, como un punto de vista que *lleva* al pensador *hasta* esta concepción.

Una antropología antropocéntrica como esa, consiguientemente materialista, es, al mismo tiempo, *autónoma*, en el sentido de que el universo del hombre es considerado como *independiente* de toda fuerza existente al margen de él (es decir, al margen de la naturaleza y de la sociedad), como producto del hombre. La autonomía siempre se relaciona con *algo*; en este caso, con las fuerzas sobrenaturales y exteriores al hombre que podrían ejercer una influencia sobre su destino y normalizar su comportamiento. Conviene estar atento respecto de la significación de la expresión "antropología autónoma" y no confundirla con el término "autonomía", en la acepción que le acuerda el personalismo basado sobre la concepción de la persona autónoma y formando un todo espiritual. En este último caso, en efecto, se trata de la autonomía del espíritu con relación al mundo real; luego, una relación íntegramente opuesta a aquella en que pensamos cuando hablamos de la antropología autónoma. Confundir ambas acepciones es dar lugar a malentendidos fundamentales, que pueden llegar hasta a engendrar la negación del momento de la autonomía en la antropología marxista.

En el segundo caso, cuando la antropología acepta como punto inicial las fuerzas exteriores al hombre —Dios, las

fuerzas sobrenaturales, una idea absoluta, el mundo de los valores objetivos, etc.—, no es el hombre el punto de partida, sino el punto final. Esta antropología posee entonces, ora un carácter *teocéntrico* —cuando se basa en la fe religiosa (que es el caso más frecuente en las antropologías tradicionales)—, ora, en una acepción más amplia, un carácter *heterónomo,* cuando admite la acción de un factor exterior al hombre que no sea necesariamente sobrenatural. La "heteronomía" es, pues, un concepto más amplio y superior que el "teocentrismo". La antropología teocéntrica (por ejemplo, el personalismo cristiano) es heterónoma, puesto que basa su concepción en la idea de la superioridad y del papel dirigente de un dios con relación al mundo humano: pero la antropología hegeliana, por ejemplo, no es teocéntrica, aunque sea heterónoma, porque le atribuye a la idea absoluta un papel análogo al de la fuerza sobrenatural de los sistemas religiosos.

Desde luego que la elección del punto de partida de la antropología no se debe al azar, sino que se vincula al conjunto de la concepción del mundo, dentro de cuyo marco se desarrolla una antropología dada. Quien suponga que es posible presentar un pensamiento antropológico al margen del contexto de la concepción del mundo, de algún modo con ausencia de "principios filosóficos", sólo se hace ilusiones. Si un materialista aceptara la concepción de la persona en la acepción que el personalismo cristiano da a este término, inevitablemente entraría en contradicción con su propio sistema espiritual y rompería el cuadro de éste. Lo mismo ocurriría si un existencialista o un personalista aceptasen las tesis del materialismo histórico.

La elección del punto de partida de una doctrina antropológica prejuzga no sólo acerca de su carácter general, sino también acerca del método adoptado para la solución de problemas particulares. Por ejemplo, el problema de la responsabilidad moral no se presenta de la misma manera cuando está basado en una antropología que admite la existencia de las fuerzas sobrenaturales y el creacionismo y cuando descansa en una antropología autónoma que liga el materialismo a la idea de la autocreación del hombre. Por esta razón, entre otras razones, la antropología filosófica posee un carácter ideológico nítidamente pronunciado.

Entre las diversas acepciones corrientes del término "ideología" nos interesamos, de modo principal, en la que aparece en expresiones tales como "ideología socialista", "ideología burguesa", etc. Trátase de las opiniones y las actitudes humanas que forman el comportamiento social de los hombres, con el apoyo de la reconocida finalidad del desarrollo social, así como del sistema de valores en cuyo terreno la elección de esta finalidad se cumple. De todas maneras, al definir el término "ideología" también debemos incluir en su campo a la antropología filosófica. Lo cual no implica en modo alguno que las tesis de la antropología impongan *en forma directa* conclusiones prácticas, particularmente políticas, aunque es cierto que existe un lazo *indirecto* de este tipo. Justamente por esta razón, la antropología filosófica es uno de los puntos centrales de la lucha ideológica y es, además, el terreno donde chocan múltiples y distintas corrientes. Por ejemplo, la concepción de la persona humana es un problema, desde cierto punto de vista, altamente abstracto y, no obstante, da lugar a muy violentas discusiones cuyo carácter y significación no podemos comprender sino cuando tenemos en cuenta su importancia *ideológica*, es decir, su influencia, aunque indirecta, en la formación del ideal social de los hombres y, por consiguiente, en su comportamiento y su acción social. El hecho de adoptar tal o cual posición respecto de la concepción de la persona humana no implica *de modo directo* conclusión práctica alguna, pero *indirectamente* implica conclusiones muy importantes. Y en esto estriban, en definitiva, el alcance y la importancia sociales no sólo de la concepción del individuo, sino, en general, de la antropología filosófica.

5

CONOCIMIENTO Y VALORACION DEL HOMBRE

C. I. Gouliane

En el último Congreso internacional de filosofía (México, setiembre de 1963), "la antropología filosófica" o "el problema del hombre" constituyó uno de los temas centrales de las sesiones plenarias. La elección de este tema por parte de los organizadores del Congreso debióse al creciente interés que despierta el problema de la situación y las perspectivas del hombre en nuestra época. Debemos subrayar, sin embargo, que las obras propiamente dichas de "antropología filosófica", es decir, aquellas en las que se intenta dar una explicación del hombre en todos sus aspectos, son aún muy pocas. De la lectura de tales obras, así como de los debates del Congreso, surge con claridad que la mayoría de los filósofos entienden por "antropología filosófica" nada más que el examen de ciertos problemas ya clásicos acerca de la ética como relación entre el hombre y la naturaleza, el problema de la libertad, el de los valores, etc. La pregunta que desde luego se plantea es la de saber si *esos* problemas deben o no ser objeto de un nuevo agrupamiento que adquiera el carácter de disciplina o, por lo menos, el de una serie de problemas filosóficos que posean su propia autonomía.

No creemos que sea necesario reflexionar demasiado para llegar a la conclusión de que pertenecen a la ética y que no porque los designemos con este nombre hemos de llegar a una nueva solución. El problema fundamental consiste en saber si por "antropología filosófica", o concepción del hombre, podemos y debemos sobrentender un agrupamiento más vasto, más rico en sustancia y, sobre todo, fundamentado sobre una base científica que permita proceder al análisis del hombre y que represente de verdad un giro en el conocimiento del hombre desde todos los puntos de vista. Para alcanzar este objetivo es evidente que la ética constituye el centro, pero no el aspecto único del problema del hombre.

Difícilmente pueda imaginarse un divorcio entre el conocimiento y la valoración del hombre, entre la antropología filosófica y la ética propiamente dicha. El conocimiento del hombre nunca fue gratuito: no está separado de la intención más o menos franca de "influir" y trasformar al hombre. En este sentido podemos citar nombres tan diversos como los de Confucio, Sócrates, Pascal, La Bruyère, Rousseau, Makarenko, Alfred Adler, etc. Para todos estos psicólogos, pensadores, escritores o pedagogos, cualquiera sea su posición ética, el conocimiento del hombre es inseparable de la intención de trasformar a éste de acuerdo con cierta tabla de valores.

Si concebimos la ética de una manera realista, con el espíritu del materialismo dialéctico e histórico, entonces la antropología filosófica se vuelve *indispensable* para la demostración no sólo de la *necesidad* de las normas éticas, sino también de la posibilidad de *realizarlas*. Si no concebimos la moral como una colección de órdenes y prohibiciones, propuestas *al margen* del conocimiento del hombre, entonces la antropología (la psicología, la etnografía, la historia de la cultura, etc.) ha de ser la base científica, realista, de las normas y los valores, a los que deseamos encontrarles una justificación. Las normas ya no pueden ser impuestas de modo dogmático a la conciencia del hombre moderno; además, deben ser justificadas. No existe oposición metafísica entre el *Sollen* y el *Sein*. Las normas y los valores éticos no podrían realizarse si no estuviesen "prefigurados" en el ser humano, concebido éste como una realidad histórica y social. La ética necesita, pues, de manera absoluta, el conocimiento

de lo que el hombre es, vale decir, de lo que éste ha realizado en el curso íntegro de su historia hasta el presente y de lo que *ha de ser*, de lo que podrá realizar en otras condiciones históricas.

En principio, pues, la antropología filosófica podría contener a la ética, siempre que se realizara como *ciencia global del hombre*, de lo que éste es, pero también de lo que *puede y debe* ser.

El gran problema que se le plantea hoy a la antropología filosófica es el de lograr presentar un cuadro verdadero, esto es, global, dialéctico, del hombre, en el que se realice el equilibrio entre su conocimiento y su valoración. Muchos pensadores no marxistas son inducidos a considerar de una manera unilateral el hecho de que sólo la psicología abisal podría constituir una revolución en la psicología del hombre. Pero esto nos llevaría a desconocer el aspecto social de la psicología y de la mentalidad del hombre, a privarnos, consiguientemente, de todo cuanto nos enseña la historia de la cultura humana, a suprimir la importancia del "yo social" —importancia que no dejan, hoy, de subrayar tantos pensadores no marxistas—, y a hacer abstracción, por último, de las inmensas consecuencias que la aparición del marxismo ha ejercido en la psicología.

En efecto, no debemos olvidar que el marxismo ha planteado los fundamentos de la investigación del determinismo histórico y social del "mundo interior", al probar que las representaciones, los sentimientos, los gustos, los criterios y las concepciones de los hombres revelan, en mayor o menor medida, la presencia ineluctable de la clase de que forma parte el individuo, trátese de un hombre sencillo o de un creador genial. Pero la profundización del aspecto social e histórico de la naturaleza ha sido acompañada en el marxismo de la proclamación del valor de la personalidad humana (no sólo de la personalidad de las *élites*), lo cual ha significado la continuación, en grado superior, del equilibrio entre el conocimiento y la valoración del hombre. Al mismo tiempo, en el curso de su desarrollo histórico, la filosofía marxista-leninista ha comprendido y generalizado fenómenos muy variados, que, en conjunto, pueden formar el objeto de una concepción *multilateral* del hombre como ser social e histórico,

conservando estrechos lazos con los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, a saber: biología, etnografía, psicología, sociología, historia de la tecnología e historia de la cultura humana en general.

Lo que caracteriza el conjunto de los conocimientos y concepciones contemporáneos no marxistas del hombre es su carácter *contradictorio*, porque las actitudes y posiciones filosóficas entran en conflicto con los datos proporcionados por las ciencias naturales y las ciencias sociales. Por el contrario, Marx afirma, en *La ideología alemana*, la unidad de los dos grandes grupos de ciencias: "La historia —escribe— puede considerarse bajo dos aspectos y dividirse en historia de la naturaleza e historia del hombre. No obstante, ambas partes no pueden separarse en el tiempo: mientras haya hombres, la historia de la naturaleza y la historia del hombre se condicionarán en forma recíproca". Este condicionamiento recíproco constituye, para el hombre moderno, la verdadera "condición humana".

Por oposición a la filosofía burguesa, preocupada, sobre todo, por problemas subjetivos del hombre de nuestros días, la filosofía marxista no arroja por la borda los problemas de la comprensión y dominación de la naturaleza, ni lo que nos enseñan la paleontología y la historia de la cultura material y espiritual. El marxismo considera que de las distintas ciencias pueden sacarse conclusiones acerca de lo que el hombre es y de lo que puede ser.

Contrariamente a las concepciones contemporáneas no marxistas del hombre, que pecan por su carácter unilateral y abstracto (lo que pudo comprobarse en el Congreso de México), o bien por tesis no científicas o reaccionarias, la filosofía marxista nos suministra la base de la construcción de una imagen verdaderamente *global* del hombre, fundada tanto en el conocimiento de éste como en su trasformación y educación, así se trate de la sociedad capitalista o de la sociedad socialista. Su profundo interés por el hombre, su creencia en el valor del hombre y en su capacidad creadora, han guiado, desde luego, a los clásicos del marxismo-leninismo. El conocimiento del hombre ha estado indestructiblemente ligado a la solución del problema *práctico* fundamental de las condiciones de su liberación social. Creemos útil subrayar

que, en este terreno, el marxismo es el heredero de las tradiciones progresistas en todo cuanto atañe al conocimiento y la valoración del hombre.

Hasta la aparición del marxismo, el problema del hombre, aunque tratado dentro de límites estrechos y de una manera contemplativa, suscitó un interés muy vivo cada vez que se levantaba una clase que procuraba obtener, merced a los ideólogos que la representaban, derechos y justificaciones a sus aspiraciones y a sus intereses de clase nueva contra una clase antigua. En Oriente y Grecia antigua, del mismo modo como en la época de la burguesía en ascenso de casi todos los países europeos —en los períodos del Renacimiento, de la filosofía de las luces en Francia, Inglaterra, Alemania y Rusia—, constituyóse una "antropología" en latencia. El lugar del hombre en el cosmos, su situación con relación a los demás seres vivos y la investigación de sus rasgos distintivos dieron lugar a reflexiones y tomas de posición que aún conservan su valor histórico.

Los pensadores chinos e indios, los sofistas, Demócrito, Sócrates y Epicuro, y luego pensadores y escritores célebres, como Leonardo da Vinci, Bruno, Montaigne, Rousseau, Voltaire, Diderot y Goethe, el materialista Feuerbach, los idealistas Herder, Hegel y Fichte, proclamaron la superioridad del hombre en el cosmos, una superioridad debida a su espíritu de invención en materia técnica y al hecho de estar dotado de razón y libertad.

Claro está que dentro de esas actitudes comunes, la interpretación materialista y la interpretación idealista del hombre, así como la concepción del hombre como "ser natural" o sólo como "espíritu", chocaron entre sí (recordemos las oposiciones Demócrito-Sócrates y Feuerbach-Hegel). Debemos reconocer que en el problema del hombre, así como en otros problemas (por ejemplo, el del conocimiento, el de la dialéctica, el de las categorías, etc.), grandes filósofos idealistas contribuyeron a su solución, aunque sólo fuera porque suscitaron la polémica. Además, debemos añadir una comprobación que estimamos particularmente importante. a saber: que antes de la aparición de la filosofía en la sociedad dividida en clases, así como durante toda la historia de esta sociedad, las masas populares forjaron de modo espontáneo una

concepción del hombre y del sentido de la vida que merece destacarse.

Se la puede distinguir en el vasto dominio del folklore primitivo y del folklore universal, y encontró su fuente, desde un comienzo, desde los tiempos más remotos, en las necesidades de la coexistencia del trabajo en común, lo cual le confirió desde sus orígenes un carácter grave pero confiado en la vida y en el hombre. Sólo en las literaturas del antiguo Oriente (Egipto, Babilonia, India) comenzaron a manifestarse la duda y el pesimismo, como expresiones de la opresión, de la miseria y el sufrimiento (el poema babilónico, la epopeya de Gilgamesh, la moral budista en India, el tema del destino en el teatro griego, etc.).

Como Lenin lo demostró respecto de la sociedad dividida en clases antagónicas, "...en *cada* nación hay una masa de trabajadores y explotados, cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista" [1]. Lenin y Gorki también subrayaron el valor de la concepción de la vida y del hombre en la creación folklórica, que nos revela, además de la expresión del sufrimiento y la amargura —causadas a menudo por la opresión, por la injusticia, pero también por algunos dramas individuales—, una insaciable sed de vivir, un optimismo vigoroso y lúcido, una fe inquebrantable en el valor del hombre. El folklore universal es muy revelador en el plano ético, porque es, al mismo tiempo, un documento psicológico y literario de primer orden. En la creación folklórica, el conocimiento y la presentación realista de las debilidades humanas se unen a la firme creencia en los ideales del humanismo popular.

En lo que podríamos llamar la historia de la antropología podemos comprobar que la mayoría de los pensadores idealistas han creído y creen aún que la explicación materialista rebaja al hombre y que una imagen depurada, espiritualizada e idealizada del hombre sería superior a su integración científica en la naturaleza, debido a sus elementos biológicos. Sin embargo, en la antigüedad los filósofos materialistas, al tomar intuiciones e ideas de la creación mítica y legendaria de los

[1] Lenin, "Notas críticas sobre el problema nacional", en *Obras Completas*, t. XX, ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, p. 16.

tiempos más remotos, lograron bosquejar un equilibrio entre la explicación materialista y la valoración del hombre. Demócrito presentó una explicación materialista del alma, proclamando que "el hombre es un pequeño universo" y que "la felicidad estriba, no en grandes cantidades de oro, sino en nuestra alma".

En la filosofía del Renacimiento, continuada por la de las luces, los pensadores materialistas y racionalistas elevan un verdadero himno a la capacidad creadora del hombre, contrariamente a la doctrina teológica, que insiste en ver en el hombre un ser indigno, sólo salvable por la gracia divina. Leonardo da Vinci, Bruno, Pico de la Mirándola, Erasmo, Bacon y otros humanistas escribieron páginas llenas de entusiasmo acerca de la dignidad del hombre y de su potencia espiritual. Campanella, representante de los comienzos del comunismo utópico en el siglo XVI, reconocía con penetración que la debilidad del hombre con relación a otras especies animales no le impide "...ser el amo del mundo entero y no sólo de los animales". Lejos de considerar al hombre como un ser frágil y agobiado de pecados, los humanistas celebran al hombre como "rey de la creación", porque puede conocer y dominar la naturaleza. Montaigne considera con serenidad la constitución del hombre, tejido contradictorio de defectos, debilidades y virtudes; sólo ve "la condición humana", tal cual nos la dio la naturaleza, y que sería falta a la razón y a la valentía dolerse de que la "madre naturaleza" no nos haya hecho distintos. Pascal, aunque extrae una conclusión teológica del análisis de las imperfecciones del hombre, afirma, ante todo, la "dignidad" y la "grandeza" del hombre que le confiere su pensamiento.

Al continuar y ampliar hasta sus últimas consecuencias la idea del valor supremo de la razón, la filosofía de las luces encontró, no obstante, un equilibrio, en lo que atañe a su concepción del hombre, en una antropología materialista. Goethe y Herder retoman y enriquecen la concepción humanista del hombre y de la humanidad. Goethe acentúa el tormento y la búsqueda faustianos, pero llega a la conclusión según la cual "ser hombre significa ser combatiente", máxima que fue traducida en acción por los jefes de la Revolución Francesa y los del movimiento de liberación nacional en Alemania.

El ideal de la personalidad armoniosa, del equilibrio entre la naturaleza y el espíritu, fue alterado por el espiritualismo hegeliano.

La ignorancia de la base natural del espíritu y la trasformación del hombre en "espíritu puro" suscitaron la crítica, históricamente bienvenida, de Feuerbach contra el espiritualismo de Hegel y el hegelianismo. Pero era Marx quien debía superar tanto el espiritualismo hegeliano como el antropologismo limitado y contemplativo de Feuerbach.

Concepciones contemporáneas del hombre

La aparición del marxismo señaló, como hemos procurado mostrarlo, la creación de la base científica más amplia para resolver el problema del hombre y la eliminación en principio de las interpretaciones unilaterales, metafísicas, ya fuesen "optimistas" o "pesimistas", biológicas o espiritualistas. La evolución general que sufrió el problema, después de la aparición del marxismo, muestra que en el siglo pasado la manera que tenían la ciencia y la filosofía no marxistas de plantear el problema debía fatalmente ser pulverizada, en tanto que a la solución integral y armoniosa del marxismo debían oponérsele soluciones unilaterales o antihumanistas. Aunque los últimos veinticinco años del siglo XIX vieron el triunfo del darwinismo —la primera doctrina materialista sistemática sobre el origen del hombre—, así como el desarrollo de la etnografía y la arqueología, de la antropología y la psicología, la filosofía idealista no supo generalizar de modo objetivo los datos suministrados por todas estas ciencias, sino que osciló entre concepciones reaccionarias e ilusiones espiritualistas. Sus concepciones acerca del hombre están ligadas en forma indestructible a las de la sociedad; traicionan del modo más flagrante su carácter de clase, lo que lleva a la desnaturalización y a la interpretación errónea de los resultados de las ciencias particulares. Así es como del histórico descubrimiento de Darwin, confirmado por la antropología y la paleontología, los ideólogos reaccionarios extrajeron la conclusión de la animalidad del hombre, de la dominación de los instintos y de la "voluntad de poder" (Nietz-

sche), procurando justificar mediante la biología y la psicología las finalidades políticas de las clases dominantes. La biología fue desnaturalizada, y de las concepciones anticientíficas acerca del hombre nació el biologismo —esto es, la reducción del hombre a animal—, o, por mejor decir, la intencionada degradación del hombre. Este "conocimiento" fue y continúa siendo determinado gracias a consideraciones éticas y políticas. Se sabe que el darwinismo social, la sociopsicología, la sociología freudiana, etc., han llevado a muchas conclusiones sociológicas antimarxistas, por la negación de la lucha de clases, del progreso social, del hecho de que el desarrollo social obedece a leyes, sosteniendo en cambio, la dominación del egoísmo, el triunfo de los más fuertes, de los "mejor dotados", de la agresividad, etc.

Nietzsche creyó descubrir el tipo superior ("el superhombre") mediante el impulso hasta el desborde anárquico de los instintos y la justificación de cualquier crueldad, como la del "más allá del bien y el mal". Félix le Dantec, un biólogo que contribuyó en mucho a la expansión del darwinismo en Francia, serenamente afirmaba, al deslizarse por la pendiente del biologismo: "La vida es un acto absolutamente egoísta, y el ser vivo se encuentra en lucha con todo el resto del universo, en el que sólo puede conservar su lugar merced a una permanente victoria" (*L'égoisme, base de toute la société*, París, 1912, p. 63). En el mismo sentido, Oswald Spengler, autor de la profecía pesimista sobre "la decadencia de Occidente", afirmaba que "el hombre es un animal de rapiña" (O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 1931, p. 12).

Hay igualmente que distinguir, en el campo de la *psicología*, entre los *hechos* y su *desnaturalización* ideológica. Aparte los nuevos e importantes problemas que han provocado, algunas concepciones como el behaviorismo, el freudismo, la teoría del inconciente (Jung), la doctrina de Adler, etc., al sobrepasar la experiencia y los hechos clínicos extraen conclusiones *unilaterales* de carácter teórico y se erigen, por fin, en concepciones acerca del hombre y la vida. El behaviorismo, aunque toma por punto de partida la intención, en principio justa, de trabajar con métodos objetivos y contrarrestar los excesos de la introspección, ha llegado a reducir el hombre a un simple intercambio de estimulaciones y

reacciones. Dentro de una interpretación como esa, el hombre no difiere cualitativamente del animal, y la psicología se confunde con la zoopsicología, porque la conciencia sólo sería, según propia confesión de los behavioristas, "una hipótesis gratuita" que no serviría para nada. Los discípulos de J. B. Watson reconocen, incluso, que para ellos la psicología es una "conciencia de las contracciones musculares".

Hoy, la psicología abisal se presenta a los ojos del gran público de Occidente como poseedora del monopolio del descubrimiento del inconciente. Al mismo tiempo, difunde la errónea opinión de que el marxismo "niega el inconciente". Esta oposición esquemática es falsa y se basa en la ignorancia; en primer lugar, en la ignorancia de la significación de la psicología materialista. Por el hecho mismo de que parte de la investigación de las relaciones y los procesos más simples entre el organismo y el medio (relaciones de señalización, formación de las conexiones condicionadas, etc.), la psicología materialista *implica el inconciente*. Sabido es que, en la concepción de Pávlov, los tipos de actividad nerviosa son "ciertos complejos de propiedades fundamentales del sistema nervioso". La psicología materialista (marxista), al concederle la debida importancia al factor social e histórico, al trabajo, a la educación, etc., nunca olvida su determinación biofisiológica. "Producto del desarrollo natural y sociohistórico del hombre, sus actitudes con respecto a la realidad hacen necesarias una caracterización psicológica y, además, una explicación fisiológica y sociohistórica. El fundamento natural de esta actitud lo explican la biología comparada, la fisiología y, sobre todo, la teoría de Pávlov acerca de la actividad nerviosa superior" [2].

Para la psicología materialista y, por consiguiente, para la antropología filosófica marxista, no se trata en modo alguno de una "negación" de la base biológica de la vida psíquica y de una supuesta ignorancia de las necesidades, de los impulsos, de los instintos, etc. Sólo debemos evitar las exageraciones biologistas e introducir el factor sociohistórico en la explicación del hombre. De hecho, como lo reconoció

[2] V. Measishchev, "Los problemas fundamentales de la psicología de las actitudes", en *Psijologuichéskaia naúka v SSSR*, Moscú, 1959.

el profesor norteamericano L. Bellak en el simposio acerca del psicoanálisis que tuvo lugar en 1958 en Estados Unidos, el psicoanálisis se desentiende de todos los hechos inconcientes (funciones vegetativas, acciones automatizadas que no llegan a la conciencia, etc.) que no se relacionan con la famosa "libido", pivote de la construcción freudiana. En otros términos, como con amplitud lo ha demostrado H. Wells, el freudismo no ha estudiado, justamente, de manera científica y seria, las formas previas complejas de la actividad cerebral no llegadas a la concienia.

Por otra parte, Freud estableció, por la teoría del rechazo de los impulsos sexuales, un antagonismo entre lo conciente y la conciencia, que la concepción evolucionista no acepta. Esta última nos enseña que la conciencia y las formas de actividad no llegadas a la conciencia persiguen la misma finalidad, que es la de la adaptación al medio. El freudismo perpetúa este antagonismo esquemático para proclamar la primacía eterna del inconciente —en el fondo, el de la sexualidad— respecto de la conciencia, a fin de invadir la sociología, la ética y la estética. Los neofreudistas contemporáneos, como Dollard, reducen la esencia de la vida psíquica a la "frustración" y la "agresión"; el hombre sería, en el fondo, un animal agresivo, y la agresividad, al ir de los conflictos individuales a la lucha de clases, sólo sería el acto de liberación y alivio de ese instinto. Otros psicoanalistas (Ostow, Anna Freud, Melanie Klein) se aplican a especulaciones sobre "el instinto de muerte", ligado al instinto de destrucción: ambos coexisten —dicen— con la agresividad. Es evidente que la literatura erótica, el naturalismo en estética y el cinismo y el nihilismo ético pretenden emplear y difundir esta visión degradante presentándola como la más auténtica "verdad".

Los marxistas, como los pensadores progresistas de diferentes matices, siempre han rechazado las concepciones cínicas, nihilistas, irracionales, acerca del hombre. Al luchar por la expansión de una concepción a la vez materialista y humanista del hombre, el marxismo ha demostrado, en contra del fideísmo y del espiritualismo, que el aspecto biológico no le impide al hombre luchar con abnegación por los valores. Lo que caracteriza al humanismo marxista es, jus-

tamente, que comprende en un mismo todo, de una manera armoniosa y dialéctica, el aspecto material y el aspecto espiritual, el aspecto individual y el aspecto social de la vida humana.

En nuestra época, las concepciones éticas no marxistas son tan variadas como contradictorias. Por una parte hallamos las que reflejan la anemia ideológica y la falta de horizontes del régimen capitalista, pero igualmente hallamos las que dan prueba de una búsqueda sincera del sentido de la vida.

Forman parte de la primera categoría el neotomismo, el personalismo, las corrientes que derivan de Nietzsche y Heidegger, los individualistas para quienes el valor supremo reside en su propia persona. En la segunda categoría podríamos incluir a los neopositivistas como Bertrand Russell, quien, aunque teóricamente les niega todo sentido a los juicios de valor, se comporta en la vida como un ardiente humanista y un combatiente por la paz. Lo mismo ocurre con los representantes del existencialismo y de la teoría de los valores que continúan las tradiciones humanistas, tales como Lavelle, N. Hartmann, R. Bastide, R. McKean, etc. En el Congreso internacional de filosofía de México diversas comunicaciones expresaron las ideas democráticas, las tendencias humanistas y las tentativas por superar las posiciones individualistas. En este sentido se manifestaron F. J. Rintelen (Alemania occidental), quien hace ya mucho tiempo se ha consagrado al estudio del problema de los valores; el alemán J. Plessner (hoy en Estados Unidos), cuya teoría de la superioridad del hombre sobre el reino orgánico es igualmente antigua; Lombardi, de Italia; Reimann, de Suiza; Rackemayer, de Bélgica; Mengüsoglu, de Turquía.

El existencialismo que representa Jean-Paul Sartre señala una evolución en la que dominan las convicciones democráticas y humanistas. En el reciente coloquio acerca de "La sociedad y la moral", efectuado en Roma, Sartre desarrolló las premisas humanistas de su obra literaria y renegó del subjetivismo filosófico de su libro *El ser y la nada*, para acercarse, en el estudio de los problemas éticos, al método del materialismo histórico.

Hay, sin embargo, muchos existencialistas para quienes

la concepción negativista y sombría del hombre sigue siendo dominante. En los ensayos y, sobre todo, en el teatro, el hombre aparece como un espectador o como el actor de una pieza absurda y fatídica, que vive en un mundo caótico y absurdo donde el sentido y el no-sentido se identifican. Semejante literatura no puede esconderse tras el pretexto de que sólo quiere reflejar ciertas zonas de la vida, agudos estados de asco, indiferentismo o desesperanza. Si el teatro de los "jóvenes iracundos" ingleses aún presenta algunos elementos de protesta, el teatro "absurdo", en cambio, se complace en la pasividad y el fatalismo y predica el rechazo a intervenir en la vida, a cambiar la historia. Así, pues, sería completamente arriesgado tomar semejante literatura por un conocimiento "auténtico" del hombre, porque sólo representa la exacerbación de la impotencia y del asco a la vida, unida, desde luego, a la vanidad de los autores de ser "el primero en hacerlo".

Para ciertos filósofos y escritores del pasado siglo, como Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski, los hombres estamos agobiados por la obsesión moral del mal y el sufrimiento. Su protesta tiene que ver, no con las causas del sufrimiento, sino con el sufrimiento en sí. Protesta sincera, pero exasperante por su aplastante esterilidad. Hoy, ciertos existencialistas acentúan, igualmente, la idea de la limitación humana, el hecho de que el hombre es un ser concluido.

El tormento del alma que encarnan los héroes de Dostoievski y el concepto de angustia, de Kierkegaard, deben ser históricamente comprendidos y explicados desde el punto de vista marxista. Hace ya mucho tiempo que Plejánov mostró que el fenómeno espiritual del romanticismo no puede comprenderse si no se tienen en cuenta su profundo descontento y su protesta inconciente contra la sociedad burguesa. Marx y Engels escribieron páginas penetrantes acerca del "filisteísmo burgués", acerca del hipócrita acomodo, inclusive por parte de grandes escritores como Goethe, a las realidades del capitalismo. El marxismo reveló la dialéctica espiritual de la desesperación: aplastados y exasperados por el egoísmo, el filisteísmo, el carácter obtuso y la ferocidad de las relaciones capitalistas —relaciones históricas objetivas—, muchos escritores y pensadores terminaron en actitudes negativistas,

pesimistas, y proyectaron algunos fenómenos *objetivos,* que no comprendían, en la *conciencia subjetiva.* La idea de impotencia, la de desesperación, así como la compensación por la idea de libertad, señalan, a partir de los románticos alemanes, pasando por Schopenhauer, Kierkegaard y Dostoievski, hasta llegar a los "absurdistas" de nuestros días, las etapas de una protesta que, al no comprenderse a sí misma y no comprender la historia, ha concluido en la concepción metafísica de la naturaleza "existencial" del hombre.

La esencia social del hombre

Desde luego que los problemas de la muerte, el sufrimiento, las contradicciones, las limitaciones, las dudas y las crisis espirituales no son problemas que puedan evitarse. ¿Pero se justifica su solución *a priori,* de una manera pesimista, negativista?

Ni la literatura, ni el arte, ni el pensamiento marxista sobre el hombre pueden ignorarlos. No son seudoproblemas; son realidades acerca de las cuales el hombre reflexionaba ya en el período en que sólo disponía de símbolos y mitos. La literatura y el arte, así como la ética, la psicología y la pedagogía marxistas, no pueden basarse en un esquema desencarnado y metafísico del hombre. El esfuerzo de los artistas y pensadores marxistas consiste, justamente, en el hecho de vencer la tentación de la facilidad, las fórmulas, la tendencia a conformarse con la manipulación de títeres.

Hay que reconocer que durante estos diez últimos años los filósofos marxistas han descuidado esos problemas. El hombre es un ser social, pero esta definición marxista fundamental no excluye, en la concepción de los clásicos del marxismo, el profundo interés por el mundo de los sentimientos y de los tormentos del hombre. Se ha caído en el error de creer que esos problemas atañen únicamente al campo de la literatura y que la psicología individual podría ser íntegramente remplazada por la sociología o la psicología social.

La literatura y el pensamiento que se concentran alrededor de los problemas del hombre, si en verdad tienen su fuente en la dialéctica del hombre, de su vida interior real,

tan real como la vida social, deben esforzarse por equilibrar la valoración con el conocimiento del hombre.

La ética marxista es inseparable de la psicología; debe, por lo tanto, tener como fundamento el conocimiento realista del hombre, de sus intereses, sus pasiones, sus sentimientos a menudo contradictorios, su capacidad de abnegación, así como de sus límites subjetivos. Marx y Lenin hablaron en forma abierta de la importancia del interés personal, rechazando la retórica sobre el hombre abstractamente concebido, *desprovisto de intereses personales.* Pero esta visión materialista dialéctica se opone al "naturalismo" ético, que hipertrofia las debilidades y las particularidades psíquicas y que quiere, en especial, sacar sus últimas conclusiones de la deformación del hombre por el capitalismo. El hombre no es vil "en sí"; ha sido envilecido por milenios de tortura moral. Y así como ha existido un proceso histórico de envilecimiento, el socialismo crea también las condiciones para la reconquista de la divinidad humana. El hombre y su vida moral nos interesan no sólo por lo que *son*, sino, sobre todo, por lo que *pueden ser*.

No hay duda alguna que la literatura existencialista esclarece algunos sentimientos y estados de espíritu que son auténticos, y que Sartre, Camus, Simone de Beauvoir y otros escritores han presentado con lucidez problemas y dilemas propios de ciertas categorías sociales, arrojando al mismo tiempo una nueva luz sobre la complejidad específica de la psicología del hombre contemporáneo. ¿No es acaso significativo el hecho que la novela de Camus *La peste* destaque, sobre el fondo siniestro de la ciudad azotada por la epidemia, las figuras verdaderamente humanas de los que luchan hasta el final para salvar a sus semejantes, *olvidándose de sí mismos?* Al igual que Simone de Beauvoir en *Los mandarines*, muchos existencialistas comprendieron, durante la ocupación nazi, que la más alta expresión de libertad individual era el hecho de dedicarla a la lucha por la liberación de Francia.

A despecho de los tormentos y las dudas, de los problemas y los destinos individuales, lo que unió a esos hombres y los hizo inmortales en la conciencia del pueblo francés fue su abnegación por una causa que nada en común tiene con la

"nada", con la "angustia" ni con ningún otro tipo de palabras negativistas. Como hombres, artistas o pensadores, como partidarios de la paz y del humanismo, Sartre y otros existencialistas igualmente sensibles al azote de la guerra, del racismo, de la violación de los derechos democráticos, dieron prueba de una actitud humanista que contradice la filosofía subjetivista del existencialismo, pues se integraron a la gran corriente del humanismo de siempre. No gracias al existencialismo, sino porque se alinearon junto a las fuerzas democráticas y del humanismo, todos los que buscan hoy, febrilmente, una respuesta al problema del hombre han roto el cerco férreo del subjetivismo. Los conflictos y las crisis éticas, salidos del descubrimiento del sufrimiento, del absurdo, de los no-valores, ya no pueden tener otro sentido para nosotros que el de "crisis", es decir, como una vía hacia el cumplimiento y la victoria del hombre sobre sus limitaciones y las de la sociedad en que vive.

Quienes tienen la pasión del conocimiento del hombre deben abstenerse de pintar un cuadro tendencioso, naturalista y pesimista del hombre, destinado a justificar las conclusiones del cinismo, del absurdo y de la desesperación. Ciertos representantes de la literatura y la filosofía occidentales vacilan entre el legítimo deseo de pintar y analizar al hombre concreto y la tendencia subjetivista de sustraer a éste del torbellino de la realidad social. En este caso se plantea una pregunta: ¿Todavía es *auténtico* un conocimiento del hombre impregnado de negativismo?

La concepción del yo y de la personalidad, tal cual la presentan la antropología y la psicología freudianas, la psicología abisal, el teatro del absurdo, etc., así como la psicología y la literatura anexas, está impregnada, en diferentes grados, de una pesimista ética subjetivista. No deseamos identificar y generalizar de modo esquemático las formas de cultura analizadas hace unos instantes, pero no por eso es menos cierto que en ellas encontramos los rasgos comunes de una psicología y una antropología de las *limitaciones humanas,* de la impotencia y la resignación frente al elemento irracional e inconciente de la estructura y el estado psíquico humanos en general, del mismo modo que una amplificación unilateral del elemento irracional, que grandes escritores de

otras épocas también conocieron, como Montaigne, Stendhal o Goethe, pero *sin* trasformarlo en pivote psicológico y, sobre todo, en *solución* ética. Porque una cosa es conocer y reconocer la existencia real de un elemento o de un momento irracional —inconciente— en la vida psíquica, y otra muy distinta trasformarlo en solución ética y política. No nos referimos a dos métodos o dos maneras de considerar el fenómeno, sino a dos actitudes éticas y políticas fundamentales, a dos concepciones opuestas frente a una de las más importantes categorías éticas: *la categoría de la norma.*

Con frecuencia se habla de las trasformaciones turbadoras que la psicología abisal habría aportado al conocimiento del hombre. Se recuerda el papel inmenso que desempeñó Dostoievski, y búscanse también otros precursores en la literatura o la psicología que han abierto nuevas vías a la exploración de los trasfondos del alma humana. Sin entrar en la discusión de este problema, queremos no obstante hacer resaltar de nuevo la dicotomía de sentido de que nos ocupamos: el conocimiento y la valoración del hombre.

¿Cuáles son las consecuencias que se desprenden del hecho de que se haya probado que el hombre posee una poderosa infraestructura instintiva, irracional? ¿Resulta de ello que debe *"ser tal cual es"*, que el sentido de la vida debe ser un desencadenamiento de los instintos y las pasiones individuales? ¿Se probará a sí mismo el hombre que vive "auténticamente" y "libremente" al no imponerse freno alguno, al afirmarse como personalidad en detrimento de los demás hombres? ¿La personalidad más fuerte será la manifestación de la "unicidad" de Stirner, que el joven Marx ridiculizaba? A una similar anulación de las normas en favor de la existencia, del *Sollen* frente al *Sein*, ha arribado, por otros caminos, la "ciencia de las costumbres", representada por Lévy-Bruhl. En efecto, de acuerdo con éste, la ética debe reducirse a la "ciencia de las costumbres", que no debe indicar norma alguna, sino limitarse a "comprobar" las costumbres existentes. La "ciencia de las costumbres" quiere sustituir todas las normas y los valores; quiere apartar toda intención de trasformar una sociedad dada.

Justamente, la tarea de la antropología filosófica, como ciencia *multilateral* del hombre, consiste en desechar seme-

jantes equivalencias entre el *Sollen* y el *Sein*, entre la valoración y el conocimiento del hombre. Ni la psicología del inconciente ni la simple consulta sociológica pueden remplazar a la ética; la "realidad psíquica" (de hecho, la zona inconciente) no puede erigirse en norma de acción. La psicología nos presenta al hombre en su totalidad y sus contradicciones; nos indica de modo objetivo lo que es bueno y lo que es malo en las predisposiciones, las aptitudes, el dinamismo de los impulsos y de los sentimientos; nos muestra la manera en que se armonizan la razón y la afectividad, la conciencia y lo inconciente, la libertad y el automatismo, la inercia y la iniciativa. A la psicología moderna —psicología que comenzó, no obstante, con Montaigne— corresponde el mérito de haber dejado a un lado el esquema ficticio del hombre reducido a su intelecto. Sin embargo, ni la biología ni la psicología pueden revelar el sentido de la vida; no pueden demostrar cuáles son los valores y las normas hacia las que debe dirigirse el hombre.

Debemos subrayar que para Dostoievski, cuya influencia, de Gide a Camus, no ha dejado de crecer en la literatura francesa, la concepción del valor y del sentido del hombre no se reduce en modo alguno al desborde de lo irracional. La mayoría de sus héroes son neuróticos; actúan casi como irresponsables, desafían las convenciones sociales, etc. Pero esto no implica la renuncia al esfuerzo ético, a los fines morales, pues Dostoievski escribe: "Comprendedme: el sacrificio voluntario, en plena conciencia y libre de todo apremio, el sacrificio de sí mismo en beneficio de todos, es, creo, el índice del más grande desarrollo de la personalidad, de su superioridad, de una posesión perfecta de sí mismo, del mayor libre albedrío..." [3].

Montaigne fue uno de los más profundos conocedores de la "condición humana"; es el padre de esta noción, que disfruta de gran resonancia en la conciencia moderna. Pero cuando revela con lucidez las debilidades y las limitaciones del hombre ("¡Saquémonos la máscara!"), cuando desenmascara la naturaleza contradictoria de nuestra vida física y

[3] André Gide, *Dostoievsky*, collection "La Critique", París, Plon, pp. 54-55.

moral, el permanente entrelazamiento del valor y el no-valor, el moralista francés no renuncia a la idea de un *modelo* de vida. Muestra el no-sentido de la perfección y la pureza que predican la moral estoica y la moral cristiana, "...porque esperar que saltemos más de lo que dan nuestras piernas es algo imposible y monstruoso" [4]. Pero es siempre Montaigne quien afirma categóricamente: "Nuestro bien y nuestro mal sólo a nosotros atañen" y quien reclama que partamos de de un postulado que separe con rigor el plano ético del plano psicológico, el *Sollen* y el *Sein*: "Razón hay de hacer gran diferencia entre las faltas que vienen de nuestra debilidad y las que vienen de nuestra malicia..." [5].

No creemos que haya nadie que se atreva a acusar a Goethe de haber ignorado al hombre. El creador de *Fausto* conocía harto bien la inestable dialéctica de la vida psíquica, los tormentos y las dudas, la tensión y la lucha interior, inclusive irracional, o, como él la llamaba, lo "demoníaco". Reflexionando acerca de su propia evolución, Goethe confesábale a Eckermann cuánto había necesitado luchar con lo irracional para vencerlo: "Lo esencial es aprender a ser dueño de sí. Si yo me hubiese dejado estar, había en mí lo suficiente para haberme arruinado y haber arruinado a los que me rodeaban" [6].

El hecho de que uno de los neofreudianos contemporáneos más importantes —Erich Fromm— reconozca de modo franco las limitaciones del psicoanálisis, su incapacidad para sustituir a la ética, nos parece particularmente elocuente: "Como parte de la intención de hacer de la psicología una ciencia de la naturaleza, el psicoanálisis ha caído en el error de separar la psicología de los problemas filosóficos y de los problemas de la ética. Ignora el hecho de que la personalidad humana no podría comprenderse si no se considerase al hombre en su totalidad, lo cual implica la necesidad de dar respuesta al problema del sentido de la existencia y descubrir las normas según las cuales debemos vivir" [7].

[4] Montaigne, *Essais*, II, ed. Nelson, p. 293.
[5] *Ibídem*, I, p. 80.
[6] Goethe, *Conversaciones con Eckermann*.
[7] Erich Fromm, *Etica y psicoanálisis*, México, 1963, p. 18.

Al criticar las exageraciones, las conclusiones anticientíficas y reaccionarias que se han extraído de la psicología abisal, no debemos sin embargo omitir la indiferencia, o bien, el hecho de descuidar a sabiendas el conocimiento del hombre en el marxismo.

Concederle la debida atención a la vida individual, personal, no significa de ninguna manera "interiorización" por el amor a la interiorización, en el sentido pequeñoburgués del término. El conocimiento de los hombres y el conocimiento de sí mismo, la crítica y la autocrítica de los defectos morales, así como la apreciación de las cualidades morales, no se conciben como fines en sí en la moral socialista. El valor y la necesidad de la atención de la vida personal se ponen en evidencia por oposición al indiferentismo y a la superficialidad en las relaciones humanas. No se puede prescindir del conocimiento y del conocimiento de sí mismo, porque los hombres son las palancas de la construcción de la nueva vida, y la nueva vida se forja para los hombres.

El conocimiento de sí mismo

Hasta la aparición de la moral socialista, la historia de la moral conoció a menudo una perversión de ese aspecto maravilloso y necesario del conocimiento que es el conocimiento de sí mismo. Dentro del marco de una moral activa dirigida hacia la supresión de la explotación y hacia la construcción del socialismo, el conocimiento de sí mismo adquiere un nuevo sentido, positivo y necesario. En lugar de la monomanía egoísta, estéril y fastidiosa, representada por los actuales héroes de una literatura decadente, la literatura, la psicología y la pedagogía socialistas quieren poner a plena luz tanto la riqueza, la fuerza y la pureza como las contradicciones de la vida espiritual del hombre nuevo; en una palabra, *las dificultades de la creación del hombre nuevo.*

El conocimiento de sí mismo por parte del hombre nuevo no es una autocontemplación como la de Narciso, ni una autosatisfacción o una autoadmiración. No es ya un fin en sí, ni conduce a la desesperanza y la humildad exigidas por la religión, como tampoco justifica cínicamente (a la manera

"naturalista") el desencadenamiento de los instintos anárquicos, sino que es, por el contrario, *uno de los medios de la realización de los fines de la moral socialista.* La valoración del hombre implica el conocimiento *objetivo* de las posibilidades y las limitaciones, de las cualidades y los defectos de los hombres como hombres, como personalidades morales y, al mismo tiempo, como héroes de la epopeya de la construcción del socialismo. Para la clase obrera, el conocimiento objetivo de lo que puede dar cada uno de sus miembros, el conocimiento de su grado de energía y de capacidad, de su conformidad con los principios y de su devoción a la construcción de la sociedad nueva, es una necesidad. En nuestra concepción, todos los problemas teóricos están determinados por la práctica, y el problema del hombre no es una excepción. Las exigencias de la vida colectiva, tanto como las de la vida personal, desde la producción hasta la vida espiritual, son las que imponen los problemas del hombre como parte importante de la filosofía marxista. Los hombres concretos, con sus virtudes y sus defectos, son los que producen los bienes materiales y espirituales, los que anudan entre ellos nuevas relaciones sociales y los responsables, desde luego, de la vida moral de los demás. Del mismo modo que la dominación de la naturaleza, la educación y la valoración del hombre exigen su atento conocimiento. Los partidos marxistas-leninistas consideran al hombre con el espíritu del humanismo marxista, esto, como un ser permanentemente perfectible, como un creador de valores. La definición de Marx —como ser social— armoniza con el deseo del desarrollo de la personalidad y del conocimiento práctico y teórico del hombre.

Sin duda que debemos reconocer todo lo que aún les falta a la psicología, la ética y la pedagogía —quizá también a la literatura— en la investigación y revelación del aspecto subjetivo del hombre. La preciosa concepción materialista de Pávlov acerca de los fenómenos psíquicos no debe conducir a la ignorancia o el abandono de los problemas específicamente psicológicos, tales como la psicología de la personalidad, los problemas de la voluntad y el carácter, etc. La psicología social, a la que incumbe la investigación de importantes problemas en estrecha conexión con la investiga-

ción sociológica concreta, no debe sustituir el estudio de la psicología individual. El pedagogo, el maestro y el profesor deben encarar individualidades, niños y jóvenes que poseen su propia personalidad, y no fórmulas abstractas del hombre estadístico. El secretario de una organización de partido tiene que tratar, no con autómatas indiferenciados, sino con miembros del partido que poseen su propia biografía, su propia evolución, su propia virtud y sus defectos propios. En la literatura y el arte socialistas se asiste a una crítica cada vez más rigurosa de la presentación de los hombres en forma de esquemas artificiales, ya que el conflicto, la dinámica y el porvenir específicos de la vida espiritual están totalmente ausentes de la vida de estos últimos.

El conocimiento del hombre como ser concreto, particular, diferenciado, único, no obstaculiza la concepción marxista acerca de la esencia social del hombre. El pensamiento marxista no olvida la dialéctica de lo general y lo particular, cualquiera sea el fenómeno en que se manifieste esta dialéctica. Las diferenciaciones psicológicas individuales no escapan a la *determinación* histórica y social: la psicología del hombre en el socialismo o el capitalismo es muy distinta de la psicología del hombre en el feudalismo o la esclavitud; la del campesino no es la misma que la del obrero, y la del adulto difiere de la del niño, etc. La psicología del actual campesino de Rumania es muy distinta de la del campesino sometido de hace cien años; lo que determinó el cambio está constituido por el factor decisivo de las trasformaciones económicas y sociales, y no por cierta evolución autónoma, misteriosa.

El hecho de aprehender y reconocer la importancia teórica del aspecto subjetivo, así como la de la psicología individual y de la personalidad, no sólo no usurpa en modo alguno en la tesis marxista la esencia social del hombre, sino que, por el contrario, constituye una consecuencia lógica del humanismo marxista. Puesto que en el socialismo es el hombre quien constituye el fin y, al mismo tiempo, la palanca de todos los esfuerzos constructivos —en el plano económico, político y espiritual—, ¿no es natural el interés que se le concede al conocimiento del hombre? ¿No es evidente la necesidad de una antropología filosófica, de una psicología y de una ética capaz, incluso, de presentar una imagen tan

objetiva y total como sea posible de la situación (histórica) del hombre contemporáneo?

La filosofía marxista-leninista dispone de todas las premisas necesarias para una concepción amplia y dialéctica del hombre, por el hecho de que se esfuerza por superar las alternativas metafísicas, esquemáticas, en las que se hunde la filosofía burguesa contemporánea, esto es, el dualismo: subjetivo-objetivo, individual-colectivo, antropológico-histórico, material-espiritual, etc.

La dialéctica marxista, basada en la práctica social, se nutre con la experiencia en la educación de los partidos de la clase obrera, al valorar los resultados de las ciencias naturales, pero también los de las ciencias sociales; evita el subjetivismo, pero también la indiferencia hacia la vida personal; mantiene la tesis fundamental de la esencia social del hombre, pero también utiliza todo cuanto puede sugerirle la experiencia del escritor, del psicólogo y del pedagogo; rechaza la concepción sociológica, mecánica, del hombre, al revelar la significación de la personalidad dentro del marco del humanismo marxista; valora los resultados suministrados por la historia de la tecnología y la antropología, que nos presentan la historia de las victorias del hombre sobre la naturaleza; pero rechaza el antropologismo y el biologismo, que dan interpretaciones desnaturalizantes; hace resaltar la base material (biológica, fisiológica) de la vida psíquica, pero también subraya sus formas complejas, superiores; reconoce los fenómenos que no han llegado a la conciencia individual y social. A las críticas huecas de los adversarios del marxismo, que nos reprochan la "mecanización" del hombre, su reducción a un "robot productor", contestamos con la célebre tesis marxista-leninista acerca del papel gigantesco de la conciencia en el socialismo. Pues Lenin escribía: "La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea" [8].

Para demostrar el salto cualitativo del hombre, el marxismo recurre a la biología y la antropología. La psicología nos enseña que el hombre no debe concebirse como un puro espíritu ni como un ovillo de instintos e impulsos, sino como

[8] Lenin, "Cuadernos filosóficos", en *Obras Completas*, ed. cit., t. XXXVIII, p. 204.

un ser dotado de una dinámica compleja, en el que la conciencia es capaz, como lo muestra Marx, de *proyectar* fines y subordinar esa dinámica, sin duda muy variada, muy particular y muy contradictoria, a normas y valores espirituales. En la sociedad socialista, estas normas y valores son *comunes* a la inmensa mayoría de los hombres. Lo que es individual, particular, propio, lo que se llama "el destino", o biografía individual, sólo es, no obstante, desde el punto de vista de la sociología, la política y la ética, la premisa real de la *objetivación espiritual.*

Gracias al trabajo, la creación y la fusión de los esfuerzos colectivos; gracias al heroísmo y la abnegación, gracias a todos los medios de afirmación humana, unánimemente reconocidos como los más altos y los más dignos de respeto y admiración, el individuo se supera. Pero esta superación es una superación *dialéctica* de la subjetividad, pues conserva lo que es único, particular, individual en una biografía humana, como una base permanente, una corriente de energía que nutre la creación del hombre y su vida moral. El hombre sigue estando *presente* en sus proyectos, sus iniciativas, sus decisiones, sus actos y sus realizaciones, que llevan el sello de su *estilo* de vida y de acción; pero la *significación* de tales actos es la objetivación, vale decir, la creación de los valores sociales. "La libertad de elección", de que hablan los existencialistas, no fue descubierta en el siglo XX por los adeptos de una corriente filosófica. Le fue dada al hombre al mismo tiempo que la aparición de la conciencia y ha sido empleada por el hombre para orientarse y elegir entre el bien y el mal, entre el cumplimiento del sentido de su vida o el fracaso, y ello inclusive en el período de la primitiva comunidad. Y los hombres, tanto la masa anónima cuanto sus representantes más distinguidos, han empleado esta libertad para crear en forma incesante nuevos bienes materiales y espirituales, para luchar contra el egoísmo, para conocer la realidad objetiva y para crear valores artísticos.

La libertad individual, como tal, es un *medio* y no un fin en sí, como creen los individualistas. La libertad puede ser una encrucijada: hacia sí mismo o hacia la colectividad, hacia el egoísmo o hacia el bien de la colectividad, hacia el crimen o hacia el heroísmo. Ninguna argucia filosófica, ninguna de-

mostración, por sutil que fuere, podrán conferirle a la libertad individual un sentido que no sea el que nos presenta la historia: la libertad como medio de realización del sentido de la vida gracias a la realización de las normas y los valores colectivos.

Para los marxistas, la idea de una antropología filosófica es bienvenida, porque los argumentos que ofrecen la antropología, la psicología, la sociología y la historia de la civilización sustentan de modo vigoroso nuestra concepción del hombre y del sentido de la vida. Los filósofos idealistas no recurren a estas ciencias, sino que discuten el problema del hombre sólo como problema ético de la libertad y de la "situación" humana, *independientemente* de la antropología, la sociología, etc. En la filosofía marxista, como, por lo demás, en todos los problemas, la concepción del hombre no ignora las ciencias particulares; se basa en ellas, generaliza con rigor sus resultados, respeta los datos concretos biológicos, psicológicos e históricos. Al elevarse por encima de todo cuanto es particular y limitado en el biologismo, el psicologismo o el historicismo, la filosofía marxista dispone de las premisas esenciales de la superación, de la absorción y de la síntesis teóricas de esos "puntos de vista" de algunas ciencias particulares. En este sentido, se puede hablar de una "antropología filosófica" marxista. Semejante concepción teórica del hombre, amplia y flexible, pero al mismo tiempo rigurosamente científica, sólo puede realizarse merced al método del materialismo dialéctico, que reúne el conocimiento de la naturaleza y el de la sociedad, que puede estudiar al hombre en todos sus aspectos, sin sacrificar nada de la complejidad de su ser, y ello desde el punto de vista de una clase que representa la marcha hacia adelante de la historia. Las concepciones unilaterales, que ignoran o falsifican la imagen total del hombre, eligen su fuente en puntos de vista tendenciosos; son la expresión de la *impasse* teórica, del desorden político y moral, debidos, o bien a la ignorancia del materialismo o la dialéctica, o bien a la ignorancia de la dialéctica del materialismo y del ideal. Y la creencia en el valor del hombre que profesa el humanismo marxista no es una visión idílica del hombre; refleja las realizaciones del hombre tanto en su historia de ser civilizado como, sobre todo, en la nueva era que ha inaugurado la construcción del socialismo.

6

DIALECTICA DE LA MORAL Y MORAL DE LA DIALECTICA

Karel Kosik

I

Cuando se consideran las corrientes filosóficas debe hacerse una distinción entre aquellas que son capaces, en principio, de resolver todos los problemas esenciales del hombre y del mundo, pero que debido a la falta de tiempo sólo se concentran, de hecho, en unos pocos de éstos y dejan a las generaciones por venir la oportunidad de llenar las sucesivas lagunas, y aquellas para quienes la supuesta "falta de tiempo" no es más que una forma cortés de confesar o de enmascarar su falta de idoneidad en ciertos problemas. Bien conocido es, por ejemplo, que la teoría de Plejánov sobre el arte nunca alcanzó el análisis propiamente dicho del arte ni la determinación de la esencia de una obra de arte, sino que se agotó en una descripción prolija de sus condiciones sociales, en tanto daba la impresión de que, mientras efectuaba este trabajo, creábanse las condiciones para la solución de los problemas estéticos propiamente dichos. En realidad, nunca superó el estadio preparatorio, y ello, no por haber carecido de tiempo, sino por el hecho de que su punto de partida

filosófico no le permitía penetrar en los problemas mismos del arte. Sus fatigosas investigaciones de las condiciones sociales y de un equivalente económico señalaban, no un comienzo que permitiese ir más lejos y más hondo, sino una limitación interior que el estudio nunca podía superar.

¿No nos encontramos, al tratar los asuntos de la moral, en análoga situación? ¿No son nuestras condenaciones del moralismo y del socialismo moralista, y esa particular sospecha respecto de todo cuanto tiene que ver con la moral, una confesión indirecta de nuestra incapacidad teórica en cierto campo de la realidad humana? Esta pregunta no puede refutarse con una referencia a la discusión, muy conocida, acerca del marxismo y la moral que tuvo a fines del siglo pasado y comienzos del presente, porque su carácter y su nivel constituyen, más bien, un problema latente antes que un argumento.

En efecto, la discusión ha puesto de manifiesto, sobre todo, que si se rebaja el movimiento social a una simple manipulación de las masas humanas con vistas a alcanzar tales o cuales objetivos del poder, y si la política se convierte en una técnica social que se apoya en la ciencia del mecanismo de las fuerzas económicas, el sentido humano se aparta de la esencia misma del movimiento para establecerse en otra esfera que trasciende a este movimiento: el campo de la ética. Desde el momento en que se considera la realidad histórica como el campo de una estricta causalidad y de un determinismo unívoco en el que los *productos* de la práctica humana, en forma de factor económico, poseen más razón que los propios hombres e impulsan la historia, por una "necesidad fatal" o una "ley de hierro", hacia una determinada finalidad, de inmediato chocamos con el problema de saber cómo debe armonizarse esa ineluctabilidad con la actividad humana y con el sentido de la acción humana en general. La antinomia entre la ley de la historia y la actividad humana no ha sido resuelta de modo satisfactorio. Durante mucho tiempo las respuestas han fincado dentro del marco de una manera mecánica de pensar, que atribuye a la actividad humana, ora la función de *aceleración* de un proceso histórico inevitable, ora la de una indispensable *pieza separada*, al modo de engranaje o de palanca de trasmisión, del

mecanismo histórico. Y así ha llegado a formarse, tanto para la teoría como para la práctica, un círculo vicioso. En primer término, se ha deshumanizado al proceso histórico, vale decir, se lo ha privado de las incidencias humanas y se lo ha reducido a un fenómeno natural para poder convertirlo en objeto de un estudio científico que se efectúa como física social —llamado a veces sociología, a veces materialismo económico— y en objeto de una actividad política activa concebida a la manera de una técnica social. Sin embargo, este empobrecimiento de la historia no ha tardado en ser sentido como tal; muy pronto se ha oído afirmar que el hombre había sido olvidado. Pero como la crítica de este defecto no es lo bastante profunda y jamás toca el fondo del problema, es decir, el enrolamiento de la historia como fenómeno natural, se pasa sobre ella mediante la *trasposición* de los problemas del sentido humano y de las significaciones humanas del movimiento histórico y de la práctica social al campo de la actividad *individual*, y la concepción fetichista de la historia se ve, de tal modo, completada por la ética.

No debe asombrarnos, por consiguiente, que en tal situación la moral aparezca en su relación con el marxismo, ora como un *elemento extraño* que plantea serios interrogantes al materialismo filosófico marxista y, efectivamente, le da un fundamento filosófico completamente distinto —por ejemplo, la tentativa de combinar a Kant y Marx—, ora como un *accesorio exterior* cuyo carácter teórico superficial subraya más aun la posición secundaria y marginal del hombre en las concepciones naturalistas y cientifistas.

La capacidad o la incapacidad para resolver en el plano filosófico correspondiente los asuntos de la moral y del arte está siempre en relación con cierta concepción o deformación de la dialéctica, de la práctica, de la teoría de la verdad y del hombre, así como del sentido general de la filosofía. A una concepción determinada de la historia, de la práctica; a una teoría determinada de la dialéctica, de la verdad y del hombre, corresponde también un género determinado de moral, de manera de pensar y de actuar moral, de suerte que existe, por ejemplo, una correlación demostrable entre una dialéctica mecánicamente concebida, una concepción pragmática de la verdad y el utilitarismo en moral. Pero lo que resulta mu-

cho más importante es que también una *base* filosófica determinada ofrece *posibilidades* más o menos grandes para el desarrollo de los problemas, y que, por consiguiente, existe una relación entre el carácter del *punto de partida* filosófico y los límites teóricos y prácticos que el razonamiento no puede sobrepasar.

Las razones del fracaso de innumerables tentativas por desarrollar los problemas de la moral sobre la base del marxismo no deben buscarse, en mi opinión, en el hecho de que se haya subestimado la moral o se la haya descuidado por causa de problemas prácticos urgentes, en que se la haya estudiado sólo en forma ocasional y no sistemática, sino en el hecho de que el punto de partida filosófico propiamente dicho, expresado en tal o cual concepto filosófico *central*, ya contenía ciertas limitaciones y los gérmenes de deformaciones que ningún estudio, por erudito y profundo que fuere, puede superar sin que también supere el carácter limitado del *punto de partida* filosófico propiamente dicho.

El examen de cada campo parcial de la realidad es siempre, al mismo tiempo, una verificación de los principios fundamentales que sirven para llevar a cabo el análisis. Si no hay oscilación dialéctica entre las hipótesis del examen y sus resultados, si el análisis de los fenómenos o campos parciales se basa en hipótesis adoptadas al margen de la crítica y los problemas parciales no incitan a una profundización o a una revisión de las bases, entonces asistimos a la aparición de la famosa despreocupación teórica, que supone, para los diferentes dominios de la ciencia, el hecho de que se puedan examinar los fenómenos económicos, analizar el arte, revelar las leyes históricas y hablar de moral tanto mejor cuanto más lejos nos hallemos del inquietante problema de saber *qué es el hombre.*

La teoría del hombre es indispensable si se quieren desarrollar los problemas de la moral: esta teoría sólo es accesible en la relación "hombre-mundo", lo cual exige, a su vez, la elaboración de un modelo correspondiente de dialéctica, la solución del problema del tiempo y la verdad, etc. Con ello no sólo deseamos acentuar la grandeza de la tarea, sino también, y sobre todo, expresar la opinión de que la solución de los problemas *especiales* de la moral está ligada, en el estado actual, al estudio y verificación de los problemas filosóficos *centrales*

del marxismo, tanto más cuanto que no deseamos atenernos a trivialidades ni proceder a una combinación ecléctica del cientifismo con el moralismo.

Ser capaz de aplicarse a sí mismo de manera consecuente los principios que el razonamiento filosófico pone a la luz es una virtud elemental de este razonamiento.

Sólo gracias a este acto se cumple la justificación de los principios, porque la teoría ha adquirido la indispensable universalidad que no admite posición privilegiada alguna y ha alcanzado el necesario carácter concreto, pues se ha englobado al sujeto examinante y actuante. Esta virtud es, al mismo tiempo, de suprema utilidad, puesto que le ofrece al razonamiento teórico una inesperada riqueza de aspectos nuevos, al ser el criterio primero de la exactitud de sus conclusiones.

En la medida en que el marxismo derogaba este principio renunciaba, también, a una de sus más grandes ventajas. Puso al desnudo, en la nueva sociedad capitalista, la contradicción entre la palabra y el acto, el trabajo y la alegría, la razón y la realidad, lo exterior y la sustancia, la verdad y la utilidad, la eficacia y la conciencia, los intereses del individuo y las exigencias de la sociedad, reanudando de modo sistemático en esta *crítica reveladora* la tendencia fundamental de la manera europea de pensar. Describió la sociedad capitalista como un sistema dinámico de contradicciones, cuyo centro, cuya fuente y cuyo fundamento los constituyen la explotación del trabajo asalariado, la contradicción entre la clase obrera y el capital. Pero cuando ya se había desencadenado la bacanal de las contradicciones, aún faltaba por señalar en forma concreta cómo podía resolverse cada una de las contradicciones, y, en segundo término, si la solución de las contradicciones del mundo *capitalista* significaba también la de las contradicciones esenciales de la *existencia humana*. En la medida en que el marxismo no aplicó la dialéctica marxista a su propia teoría y práctica, su negligencia produjo, por lo menos, dos consecuencias importantes. En primer lugar, esa omisión significaba un terreno fértil en el que podía periódicamente aparecer la *alternancia* entre el revolucionarismo, que supone que la revolución ha de arreglar *todas* las contradicciones de la realidad humana, y el escepticismo revolucionario y posrevolucionario, que estima

que la revolución no puede arreglar *ninguna* de esas contradicciones. En segundo lugar, el marxismo perdía una gran ocasión de desarrollar uno de los problemas primordiales de la dialéctica, en el que Hegel fracasó y que reviste una importancia-clave para el acto moral. Pienso, en particular, en el del *fin* de la historia, o, para expresarlo con otra terminología, del *sentido* de la historia.

Para Marx, la dialéctica materialista era un instrumento que servía para denunciar y describir de una manera crítica las contradicciones de la sociedad capitalista. Pero cuando los marxistas proceden al examen de *su propia* práctica y teoría confunden materialismo e idealismo, dialéctica y metafísica, crítica y apologética. En este sentido, debemos concebir la fidelidad a Marx como un retorno al razonamiento consecuente y a la aplicación de la dialéctica materialista *a todos* los fenómenos de la sociedad contemporánea, *inclusive* el marxismo y el socialismo. En el mismo orden de ideas hay que formular, igualmente, el problema de saber por qué se produce la tendencia a la apologética, a la metafísica y al idealismo.

El primer resultado de esa aplicación es la comprobación de que la contradicción entre la palabra y el acto, la razón y la realidad, la conciencia y la eficiencia, la moral y los actos históricos, las intenciones y las consecuencias, y lo subjetivo y lo objetivo existe, *también*, allí en donde se ha abolido la antinomia entre la clase obrera y el capital. ¿Significa esto que el capitalismo no es nada más que una forma histórica especial de esas contradicciones, que sólo se ubican por encima de la historia y existen, en esta calidad, en todas las formaciones sociales? ¿O bien que el socialismo, como movimiento y sociedad, existe desde hace tan poco tiempo que no es posible prever todas las consecuencias que tendrá la nueva forma de coexistencia humana y de gestión de los asuntos para la existencia o la no existencia de esas contradicciones? Como la respuesta a tales preguntas exige innumerables elementos intermedios cuya existencia y conexidad sólo pueden desprenderse en seguida de esta exposición, hemos de conformarnos con corroborar que el hecho mismo de que esas contradicciones existan y sean discernidas arroja una nueva luz sobre la relación entre lo que pertenece a una clase

y a toda la humanidad, entre lo que es históricamente variable y lo que es propio de toda la humanidad, entre lo temporario y lo eterno, o, en una palabra, acerca del problema de *qué es el hombre* y qué es la realidad social y humana. Como el problema de la moral está inseparablemente ligado a estos problemas, hemos llegado a la determinación de un *punto de partida teórico* de nuestro razonamiento sobre la moral marxista. Y nos esforzaremos por explicar sus problemas a partir de estas contradicciones: 1) el hombre y el sistema; 2) la interioridad y la exterioridad.

II

Un sistema se crea desde el contacto de dos personas. O, con más exactitud, diferentes sistemas crean diferentes tipos de relaciones entre los hombres, a los que se expresa en forma elemental y pueden ser descritos merced al contacto de dos individuos tipificados. Juan el Fatalista y su amo, en Diderot; el amo y el esclavo, en Hegel; la dama vanidosa y el mercader astuto, en Mandeville, representan modelos históricos de relaciones humanas en las que la relación entre hombre y hombre deriva de la posición que cada uno de ellos ocupa en la totalidad del sistema social. ¿Cuál es el hombre, cuáles son sus propiedades psíquicas e intelectuales, cuál es el carácter de éste que debe crear tal o cual sistema para que pueda *funcionar*? Si un sistema "crea" y supone hombres a quienes el instinto impulsa a buscar un beneficio, hombres que poseen un comportamiento racional y racionalizado y que apuntan a obtener un máximo efecto de ganancia y beneficio, quiere decir que los caracteres elementales del hombre bastan a su funcionamiento. La reducción del hombre a cierta abstracción es la obra primitiva, no de la teoría, sino de la realidad histórica misma. La economía es un sistema de relaciones en el que el hombre se metamorfosea constantemente en "hombre económico". Una vez que entra, gracias a sus actos, en relaciones económicas, es arrastrado, de modo completamente independiente de su voluntad y su conciencia, a ciertas relaciones y leyes, en las que *funciona* como *homo oeconomicus*. La economía es un sistema que tiende a tras-

formar al hombre en hombre económico. En la economía, el hombre sólo es activo en la medida en que aquélla es activa, es decir, en la medida en que aquélla *hace* del hombre cierta abstracción: estimula y subraya algunas de sus propiedades, y descuida otras que son inútiles para su funcionamiento.

Como el sistema social, ya sea en forma de formación económico-social, de vida pública o de relaciones parciales, es puesto en marcha y mantenido en marcha gracias al movimiento social de los *individuos*, vale decir, por su comportamiento y sus actos, y como, por otra parte, *determina* el carácter, la extensión y las posibilidades de ese movimiento, se produce una impresión falsa y compleja según la cual parece, por una parte, que el sistema funcionara completamente independiente de los individuos y, por la otra, que los actos y el comportamiento concretos de *cada* individuo nada tuvieran que ver con la existencia y la marcha del sistema.

El desprecio romántico del sistema olvida que el problema del hombre, de su libertad y su moralidad, es siempre función del hombre y del sistema. El hombre existe siempre en el sistema y, como forma parte de él, tiende a reducirse a algunas funciones o formas determinadas. Pero el hombre también es algo más que el sistema y no puede, en cuanto hombre, ser reducido a tal o cual sistema efectivo. La existencia del hombre concreto se sitúa *en la extensión* entre la imposibilidad de ser reducido a un sistema y la posibilidad histórica de superación —de trascendencia— del sistema, y la integración efectiva y el funcionamiento práctico en el sistema de las circunstancias y relaciones históricas.

La crítica materialista es una confrontación de lo que el hombre, como individuo en tal o cual sistema, *puede* hacer, *debe* hacer y *realmente* hace, y los actos que le son prescritos, o la interpretación de sus actos mediante códigos de moral. En este sentido, hay que reconocer que la opinión según la cual la moral de la sociedad moderna ha anclado en la economía, comprendida, naturalmente, no en el sentido vulgar de factor económico, sino en el sentido de sistema histórico de la producción y reproducción de riqueza social, es completamente correcta. Cierto código moral afirma que el hombre es bueno por naturaleza y que las relaciones humanas se basan

en una confianza mutua; pero el sistema de las relaciones reales entre los hombres, anclado en tal o cual modelo de la economía, de la vida política o pública, está, por el contrario, basado en la desconfianza para con los hombres y sólo puede sobrevivir gracias al hecho de que exalta los malos aspectos del carácter humano.

En esta contradicción entre moral y economía pensaba Marx al revelar las causas del carácter fragmentario y de la simplificación del hombre en la sociedad capitalista: "Todo esto se basa en la esencia de la alienación: cada esfera me aplica una norma diferente y contraria y la moral me aplica otra norma, pues cada una de ellas retiene una esfera particular de la actividad esencial alienada; cada una de ellas está en una relación de alienación con otra alienación" [1]. Como la moral por una parte y la economía por la otra le imponen al hombre diferentes exigencias; como una de las esferas le pide al hombre que sea bueno y trate a sus semejantes como tales, mientras la otra esfera lo obliga a tratarlos como competidores y potenciales enemigos suyos en la carrera tras la obtención de ventajas económicas, en los esfuerzos por asegurarse una posición social y en la lucha por el poder, la vida real del hombre trascurre en una serie de situaciones-conflictos, y el hombre adquiere, a raíz de la solución concreta de cada una de ellas, otro aspecto y otra significación: tan pronto es un cobarde como es un héroe, tan pronto se presenta como un hipócrita o como un sencillo idealista, tan pronto es un egoísta como un filántropo, etc.

Desde Rousseau, a la cultura europea se le ha venido imponiendo de modo constante una pregunta: ¿por qué los hombres no son felices en el mundo moderno? ¿Tiene esta pregunta también un sentido para el marxismo, y tiene alguna relación con la vinculación entre economía y moral? Revista una importancia primordial para todas las corrientes filosóficas y culturales que reconocen, de una manera u otra, una conexión entre la existencia del hombre y la creación y determinación de los sentidos, lo cual se aplica en una medida suprema al marxismo, que concibe la historia como una hu-

[1] C. Marx, *Manuscrits de 1844*, Ed. Sociales, París, 1962, p. 104.

manización del mundo o como la inscripción de las significaciones humanas en los materiales de la naturaleza.

¿Por qué los hombres son desventurados en el mundo moderno? Porque son esclavos del amor propio, responde Rousseau. Porque son vanidosos, responde Stendhal. ¿Cómo ha de responder el marxismo? ¿Atribuirá toda la responsabilidad a la miseria y la insuficiencia material? [2] Así es como razonan el sociologismo y el economismo vulgares, que no han comprendido la significación *filosófica* de la práctica y que en vano procuran una auténtica mediación entre la economía y la moral. La miseria, la insuficiencia material y la explotación, aun correctamente subrayadas, pierden, si se las simplifica, su lugar *real* en el mundo moderno, pues se las separa de su estructura general.

¿Por qué los hombres son desventurados en el mundo moderno? Esta pregunta no significa que la desgracia golpee a los hombres y que hechos fortuitos como una enfermedad, la pérdida de un ser querido, una muerte prematura, etc., obstaculicen el desenvolvimiento normal de su vida; tampoco significa la ilusión romántica según la cual el hombre moderno ha perdido un tesoro que en las épocas anteriores ya poseía.

En esta pregunta se comprueba una contradicción histórica entre la verdad y la infelicidad: aquel que *conoce* la verdad y ve la realidad tal cual es no puede ser feliz; aquel que es feliz en el mundo moderno no conoce la verdad y mira la realidad a través del prisma de las convenciones y las mentiras. Esta es la antinomia que debe resolver la praxis.

La "vanidad" de Stendhal y el "amor propio" de Rousseau copian del natural la mecánica de los actos y el comportamiento del hombre moderno impulsado de una cosa a otra, de un placer a otro, por una insaciabilidad absoluta que trasforma a los hombres, las cosas, los valores y el tiempo en simples puntos transitorios o en estados provisorios desnudos de sentido interior propio y cuyo único sentido reside en el hecho de que efectúan una remisión por detrás o por encima de ellos. Cada cosa no es más que un simple impulso o un simple pretexto de *transición* hacia una cosa siguiente y dis-

[2] R. Girard, *Mensonge romantique.*

tinta, de modo que el hombre se convierte en un ser *acosado* por un deseo nunca satisfecho. Pero tampoco este deseo es original, porque nace, no de una relación espontánea con las cosas y los hombres, sino de una *comparación y de una confrontación en acecho* que ayuda al hombre a medirse a través de los otros y a medir a los otros a través de sí mismo.

No obstante, todo lo que en el campo del comportamiento y de los actos de los hombres aparece como motivación existe en el mundo objetivo como una "ley de la cosa". El deseo de beneficio, que aparece en la conciencia del capitalista como el motivo de sus actos, es la *interiorización* del proceso valorizador del capital.

¿Por qué los hombres son desventurados en el mundo moderno? Rousseau y Stendhal responden en la categoría de la psicología. Marx responde por la descripción de un sistema en el que la vanidad, el amor propio, el deseo metafísico, el resentimiento, el tumulto y la vida, la trasformación del bien supremo en fantasma y la promoción del fantasma al grado de bien supremo nacen, al igual que la *interiorización*, de la estructura económica. La trasformación de todos los valores en simples puntos transitorios de una carrera general y absoluta a otros valores, que tiene por consecuencia *el vacío* de la vida, la degeneración de la idea de que la felicidad se hace con la comodidad y que la razón se hace con la manipulación racional de las cosas y los hombres; esta atmósfera cotidiana de la vida moderna, digo, que trastrueca el medio en fin y el fin en medio, cala en la estructura económica expresada en la sencilla fórmula: dinero-mercancías-más dinero.

Si el mundo moderno donde surge la pregunta de por qué no es feliz el hombre está formulado con la frase "Comparación en lugar de verdadera comunidad" —"*Vergleichung an der Stelle der wirklichen Gemeinschftlichkeit*" [3]—, la práctica histórica debe trasformar la estructura de este mundo para que pueda ser formulado así: "La comunidad verdadera en lugar de comparación" —"*Die wirkliche Gemeinschaftlichkeit an der Stelle der Vergleichung*".

En la vida cotidiana, la verdad existe *al lado* de la mentira, y el bien *al lado del mal*. Para que en este mundo pueda

[3] Marx, *Grundrisse*, p. 79.

nacer una moral hay que *distinguir* entre el bien y el mal, situar al bien por oposición al mal y al mal por oposición al bien. El hombre efectúa esta distinción en sus actos, y si su actividad la cumple, el hombre se encuentra en el nivel de la vida moral. Mientras la vida humana se desenvuelva en el claroscuro del bien y el mal, es decir, en su no-distinción, donde el bien y el mal se mezclan en una mala totalidad, ha de ser una vida *al margen* de la moral, una existencia *jenseits von Gut und Böse.* Esta dimensión en el sentido de dominio, surgida de la vida en la que el hombre efectúa su trabajo, asume tareas públicas y privadas sin distinguir entre el bien y el mal y puede describirse en forma adecuada con las expresiones: vida ordenada, obediencia, aplicación, contracción al trabajo, etc. Sólo cuando se descuida este hecho cabe el asombro de que algunas personas *anständig* y *tüchtig* en el seno de su familia, de su profesión civil y de su comuna puedan convertirse en criminales apenas salen de esta esfera y actúan afuera de ella.

El comportamiento moral consiste en la distinción entre el bien y el mal. ¿Supone un *conocimiento* del bien y el mal? ¿O bien su toma de conciencia y su distinción sólo se adquieren en el acto y el comportamiento? ¿Será que la moralidad comienza por las buenas *intenciones,* la conciencia propia, la moralidad del alma? ¿O bien sólo se constituye en los resultados del comportamiento, en sus frutos y consecuencias?

El Alma Bella encarna una parte de esa antinomia. Como el Alma Bella teme las consecuencias de sus posibles actos y quiere evitarlas, es decir, como se niega a hacer mal a otros y a sí misma, se recoge en sí misma, y sus únicos actos son la actividad interior, la actividad de la conciencia. También la conciencia sabe que es virtuosa porque a nadie le ha hecho mal. De ahí, se cree autorizada para juzgar, según su criterio, todo cuanto está a su alrededor, vale decir, para evaluar el mundo desde el punto de vista de la buena conciencia. El Alma Bella no ha hecho mal alguno porque no ha actuado. Y *porque* no ha actuado ni actúa, *sufre* el mal y observa el mal. Su actitud de conciencia propia es una observación pasiva del mal.

El Comisario es la antítesis del Alma Bella. Critica la buena conciencia de ésta como si fuera una hipocresía, a

sabiendas de que toda acción está a merced de leyes que trasforman lo necesario en fortuito, y a la inversa, de suerte que toda piedra que uno deja caer de la mano se convierte en la piedra del diablo. El Comisario tiene por principio la actividad y la represión del mal. Como en el mundo el mal existe, ve en ello una ocasión de imponer sus esfuerzos reformadores. Por el hecho de ver que los hombres se trasforman, sin que en esta trasformación se trasforme también él, se cierra, en el ciclo de su actividad, en el prejuicio de que ésta es tanto más exitosa cuanto más pasivo es el objeto de su trasformación. La actividad del Comisario implica, pues, la *pasividad de los hombres*, y una pasividad así producida se convierte, por fin, en una condición de la existencia y de la justificación del sentido de su acción. Las intenciones reformadoras se trasforman en práctica deformadora. Por algunos de sus rasgos, el Comisario recuerda al revolucionario, pero no es sino un parecido aparente. Esta conexión, por mucho que exista *en efecto*, más bien se alínea en el orden de la *génesis* de ese tipo de actividad, porque bajo esa relación el Comisario se encuentra en una etapa que va de lo revolucionario a lo burocrático.

Es importante la descripción de este tipo de actividad, porque arroja luz sobre el mecanismo del proceso en el que la unidad dialéctica se desagrega en antinomias fijadas. Hemos de volver a ocuparnos de este proceso, pero desde ya es oportuno recordar su existencia. En lugar de una práctica revolucionaria, en la que los hombres cambien las circunstancias y los educadores sean educados, sobreviene la antigua antinomia de las relaciones y de los hombres, hallándose entonces éstos distribuidos en dos grupos fijos, radicalmente separados, uno de los cuales "se eleva por encima de la sociedad" —como dice Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach— y encarna la razón y la conciencia de ésta.

La antítesis del Alma Bella y el Comisario expresa la antinomia del moralismo y el utilitarismo. Para distinguir al bien del mal, la voz de la conciencia representa una instancia decisiva para el moralismo, en tanto que para el realismo utilitarista es el juicio de la historia. En esta antinomia y este aislamiento mutuo, ambas instancias son muy problemáticas. ¿Cómo he de saber que la voz de mi conciencia no

es *falsa*, y cómo podré, en el marco de mi conciencia, verificar su autenticidad? ¿Soy capaz, en el marco de mi conciencia, de juzgar si esa voz es en realidad *la mía* y si no es una voz extraña que habla en nombre de mi yo y utiliza mi fuero íntimo como instrumento? ¿O bien la instancia suprema la constituye el juicio de la historia? ¿Pero es que las tendencias de este tribunal no son tan problemáticas como la voz de la conciencia? Siempre el juicio de la historia llega *post festum*. Puede juzgar y dictar sentencia, pero no puede remediar un error. Ante el tribunal de la historia se pueden condenar los actos cometidos, como crímenes y prejuicios, pero el tribunal no devuelve la vida a sus víctimas, no les alivia a éstas la pena que sintieron antes de morir. Tampoco el juicio de la historia es un juicio *definitivo*. Cada fase de la historia posee su tribunal, cuyos veredictos quedan librados a las revisiones de las siguientes etapas históricas. Una sentencia absoluta de un tribunal histórico puede ser relativizada por el paso siguiente de la historia. El juicio de la historia no tiene la autoridad del juicio final de la teología cristiana, y, sobre todo, no tiene el carácter definitivo e irrevocable de éste.

El juicio final es uno de los elementos que confieren a la moral cristiana un carácter absoluto y la defienden contra el relativismo. Dios es el segundo elemento de su carácter absoluto. Una vez que la idea teológica del juicio final se trasforma en idea secularizada del fin de la historia —que la crítica denunciará más tarde como una capitulación indirecta de la filosofía ante la teología— y una vez que se comprueba que "Dios ha muerto", *der Gott ist tot*, los soportes fundamentales de la conciencia moral absoluta se hunden y el relativismo moral triunfa.

En las relaciones mutuas entre los hombres y en la relación del hombre con el hombre, el Dios cristiano desempeña el papel de mediador absoluto. Dios es un mediador que hace de otro hombre mi prójimo. ¿Significará, pues, la desaparición de Dios el fin de la relación mediatizada entre los hombres y la instauración de relaciones inmediatas entre los hombres? Si Dios ha muerto y al hombre todo le está permitido, ¿se basan las relaciones de los hombres en un contacto directo en el que se manifiestan y realizan su ca-

rácter y su naturaleza *verdaderos*? Es evidente que mientras no exista interpretación materialista alguna de la frase "Dios ha muerto" y no haya explicación materialista alguna de la historia de esta muerte, seremos presa de vulgares malentendidos y de mistificaciones idealistas. Dios es el mediador metafísico entre los hombres. La abolición o desaparición de esta *forma* metafísica no destruye de modo automático la mediación o la metafísica. La mediación *metafísica* puede ser remplazada por una mediación *física*, que también se torna metafísica, trátese, en los tiempos modernos, de violencia bajo su forma aparente o encubierta, como mediación absoluta de las relaciones entre los hombres (el Estado, el terror), o de *sociedad*, como realidad divinizada que se ha liberado de sus miembros, esto es, de los individuos concretos, y les prescribe el gusto, la distribución y el ritmo de la vida, la moral, los actos, etc.

III

La idea cristiana de Dios y del juicio final le confiere a todo acto un carácter definitivo y unívoco. Todo acto se alínea, de modo unívoco y definitivo, ya junto al bien, ya junto al mal, puesto que existe un juicio absoluto que efectúa esta diferenciación, y todo acto tiene trato directo con la eternidad, es decir, con el juicio final. Con el hundimiento de estas ideas también desaparece el mundo de lo unívoco, para ser remplazado por el mundo de la ambigüedad. Como la historia no termina y tampoco concluye en una culminación apocalíptica, sino que siempre queda abierta a nuevas posibilidades, los actos del hombre pierden su carácter unívoco. La no conclusión de la historia, que hace que ningún acto sea definitivamente agotado por sus consecuencias inmediatas, es una antítesis del deseo del espíritu humano de actuar en forma unívoca. La ambigüedad de un hecho, que se abre para todo acto como una *posibilidad* del bien y del mal y que fuerza a los hombres a la libertad, entra en conflicto con el deseo metafísico del hombre de que la victoria del bien sobre el mal sea *asegurada*, vale decir, confiada a un poder que supere la actividad y la razón de un hombre

individual. Pero como la victoria del bien y la equidad no está absolutamente asegurada en la historia y el hombre no puede, en ningún fenómeno del universo, leer una seguridad justificada del triunfo del bien sobre el mal, el deseo metafísico sólo puede satisfacerse al margen del marco del razonamiento y de los argumentos racionales, esto es, por la *fe*. Pero como la fe en Dios es, en la época contemporánea, una sobrevivencia, se la remplaza por la fe en un sucedáneo metafísico: el porvenir.

Pero la fe en el porvenir reviste el carácter de una ilusión metafísica.

Cuando la dialéctica denunció las contradicciones de la realidad moderna y representó a ésta como un gigantesco sistema de contradicciones, pareció que sentía miedo de su valentía, y, a sabiendas de que no traía de la mano los medios para resolver aquéllas y que no debía, a ningún precio, sucumbir al escepticismo irónico, confió la solución al *porvenir*. En este sentido, el porvenir es un decreto que confirma la victoria del bien sobre el mal; o, para decirlo de otro modo, la victoria del bien sobre el mal se cumple con ayuda del decreto del porvenir. Y parece que cuanto menos capaz es cada época de resolver *realmente* los problemas y contradicciones reales, con más asiduidad entrega la solución de éstos al porvenir. La fe metafísica en el porvenir desprecia al presente, lo priva de una auténtica significación como realidad única del individuo empírico, lo rebaja a un simple elemento provisorio o una simple función de un hecho no cumplido aún. No obstante, si se formula toda la significación en un mundo que aún no existe, y el mundo que existe —que para el individuo realmente existente es el único mundo *real*— es privado de *su propia* significación y admitido sólo en su relación funcional con el porvenir, de nuevo chocamos con la antinomia del mundo real y el mundo ficticio.

El porvenir, como decreto mitológico de la verdad y del bien en el que se busca refugio frente a un escepticismo pesimista, también confiesa ser un escepticismo, porque degrada al mundo empírico real del hombre a un simple mundo de *ficción* y sólo impone el mundo auténtico real allí

donde terminan la experiencia y la autoridad de los individuos empíricos.

El optimismo oficial, como función relativa del mal contemporáneo *existente* en su relación con el bien absoluto *inexistente* del porvenir, es un pesimismo oculto, hipócrita. Trasfiéranse los valores supremos a un porvenir que el individuo empírico no puede experimentar, o compréndaselos en el mundo ideal de la trascendencia, de todos modos se priva al hombre de la *libertad y del poder de realizar él mismo y ya mismo esos valores*. La imposibilidad de realizar los valores supremos en el mundo empírico de los hombres concluye, necesariamente, en la forma extrema del escepticismo: el nihilismo. En un mundo donde los valores supremos se han volatilizado, o con respecto al cual éstos existen como un dominio irrealizable de ideales; en semejante mundo, digo, hasta la vida del hombre está desprovista de sentido y las relaciones mutuas entre los hombres se constituyen como una indiferencia absoluta. En un mundo donde los actos de cada individuo no están sustancialmente ligados a la *posibilidad* de realizar el bien, las prescripciones de la moral se convierten en una hipocresía y el individuo evalúa la *unidad de sí y del bien* en sus actos en forma de un conflicto trágico y como tragedia.

La dialéctica puede justificar la moral si también ella es moral. La moral de la dialéctica se comprende en la perseverancia que, en su proceso destructivo y totalizador, no se detiene ante nada ni nadie. La índole o la extensión de las esferas que la dialéctica deja afuera de este proceso corresponden al grado de su inconsecuencia y de su amoralidad.

Por lo que atañe a nuestro problema, hay que acentuar tres aspectos fundamentales del proceso dialéctico destructivo y totalizador. La dialéctica es, en primer lugar, una *destrucción de lo seudoconcreto* en la que se disuelven todas las formaciones fijadas y divinizadas del mundo material y espiritual, reveladas como creaciones históricas y formas de la práctica humana.

En segundo lugar, la dialéctica es una *revelación* de las contradicciones de las cosas mismas, es decir, una actividad que las muestra y las describe en lugar de ocultarlas.

En tercer lugar, la dialéctica es la expresión del *movi-*

miento de la práctica humana, que puede caracterizarse en la terminología de la filosofía clásica alemana como la vivificación y el rejuvenecimiento *(Verjüngen)*, formando estos conceptos la antítesis de la atomización y de la mortificación, o, en la terminología moderna, como la totalización.

Las contradicciones de la realidad de la sociedad humana se trasforman en antinomias fijadas si están desprovistas de la fuerza de unificación que constituye la práctica humana como totalización o vivificación. Las antinomias fijadas son hechos históricos reales, o, con más exactitud, formaciones de la práctica humana históricamente existente, y la verdadera dialéctica comienza allí en donde se revela o se realiza de modo práctico la *transición* de las antinomias fijadas a la unidad dialéctica de las antítesis o la desagregación de la unidad dialéctica en antinomias fijadas. La dialéctica materialista postula la unidad de lo quo pertenece a las clases y a toda la humanidad por la teoría y, sobre todo, la práctica del marxismo. Pero el proceso histórico real se cumple de manera que esta unidad está, ora en vías de *constitución* mediante la totalización de las antinomias, ora, al contrario, en vías de *desagregación* en polos aislados y opuestos. Si se aísla lo que pertenece a las clases con relación a lo que pertenece a toda la humanidad, se concluye en el sectarismo y en la deformación burocrática del socialismo, en el aislamiento de lo que pertenece a toda la humanidad con respecto a lo que pertenece a las clases; se concluye en el oportunismo y en la deformación reformista del socialismo. En un caso, la desunión produce un amoralismo brutal; en el otro, un moralismo impotente. En aquél, implica una deformación burocrática de la realidad; en éste, la capitulación frente a una realidad deformada.

Existe, naturalmente, una diferencia entre la realización de la unidad dialéctica de lo que pertenece a las clases y lo que pertenece a toda la humanidad en el pensamiento y la realización de la unidad en la vida real. En el primer caso, se trata de un trabajo teórico que exige un esfuerzo intelectual; en el segundo, de un proceso histórico que se efectúa con sudor y sangre, con rodeos y hechos fortuitos. Pero la relación entre la teoría y la práctica es, en este caso, una relación entre las tareas reconocidas como *posibilidades* del

progreso humano y la posibilidad, capacidad e ineluctabilidad de su solución.

Como la dialéctica no revela las contradicciones de la realidad humana para capitular frente a ellas y considerarlas como antinomias en las que el individuo ha de ser eternamente aplastado, y como tampoco es una falsa totalización que deja al porvenir la solución de las contradicciones, el problema central que se plantea es el de la conexión entre la conciencia de las contradicciones y la posibilidad de resolver éstas. Pero mientras la práctica sea considerada como un practicismo, como una manipulación de los hombres o una simple relación técnica con la naturaleza, el problema seguirá siendo insoluble, porque una práctica alienada y divinizada no es una totalización y vivificación y, en este sentido, la creación histórica de la "bella totalidad", sino una atomización y una mortificación que produce, de manera necesaria, las antinomias fijadas de la eficiencia y la moral, de la utilidad y la autenticidad, de los medios y los fines, de la verdad del individuo y las exigencias del conjunto abstracto, etc. El problema de la moral se convierte, así, en un asunto de relación entre la práctica divinizada y humanizante, entre la práctica fetichista y la práctica revolucionaria.

7

EL HOMBRE Y LA MASA

Héctor P. Agosti

1. El protagonista de la crisis

Cuando afrontamos el escenario donde se desenvuelve la vida de nuestro tiempo, cuando percibimos la naturaleza contradictoria —al mismo tiempo afirmativa y negativa— de la llamada "sociedad de masas", sólo entonces podemos comprender hasta qué punto tales circunstancias apresuran la crisis del hombre, la envuelven en un arrebato de totalización y destacan las notas del drama individual dentro del vasto conflicto de la humanidad contemporánea.

Ello explica sobradamente que nunca como en nuestros días hayan sido tan frecuentes y caudalosas las disertaciones sobre el Hombre y la Persona, señalados ambos con mayúsculas suficientes como para calibrar la jerarquía que se les confiere. Hombre y Persona se convierten así en atributos inseparables de una antropología filosófica que aspira a proyectarse sobre la sociedad y sobre la historia, en un juego de variadísimas interpretaciones que podrían reducirse a dos fundamentales: una visión ahistórica e intemporal de la persona en el caso de algunos pensadores católicos; una

visión de subjetividades casi robinsónicas, levemente vinculadas por la intersubjetividad, en el caso de los pensadores existencialistas.

Maritain, tan metido en la inspiración de los humanistas argentinos, va a decirnos: "Persona es una substancia individual completa, de naturaleza intelectual y señora de sus acciones. [. . .] El nombre de individuo, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo." [1] Y va a precisar esto otro: "Una persona es un centro de libertad puesto frente a las cosas, al universo, al mismo Dios. La noción de persona es de orden ontológico, es una perfección metafísica y substancial que en el orden operativo se abre y se desenvuelve en valores psicológicos y morales." [2] Según Mounier, cuyo personalismo también se integra en la concepción de los humanistas argentinos, la persona "es el modo específicamente humano de la existencia" [3], que por ser trascendente se separa del individuo concreto, objeto neutro, sin significación, reservado para el tratamiento de la ciencia. El hombre, como individuo, sufre el condicionamiento biológico y económico, pero como persona asciende a una vida superior que hace única e irremplazable su existencia en el mundo; tendríamos así un hombre-persona que se opone al hombre-ser social, aunque sea verdad que la persona sólo existe por el prójimo, como dice Mounier, o por el amor que es comunicación, como afirma Lacroix [4]. Por su parte los personalistas norteamericanos, insistiendo en su concepción del universo como un orden jerárquico de personas, proclamarán a la individualidad como "un principio cósmico" [5]. De todo lo cual se deduciría, según vamos viendo, que "la noción de personalidad supone una excelencia extrínseca, no otorgada por el momento histórico" [6], una ex-

[1] Liga Estudiantes Humanistas, *Humanismo y Universidad*, Buenos Aires, 1953, p. 3.

[2] Id., p. 3.

[3] Emmanuel Mounier, *El personalismo*, trad. de Aída Aisenson y Beatriz Dorriots, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 7.

[4] Jean Lacroix, *Personne et amour*, ed. du Seuil, Paris, p. 26.

[5] Revista *Personalist*, verano de 1956, p. 233, cit. por F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista*, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces, ed. Grijalbo, México, 1959, p. 609.

[6] Liga Estudiantes Humanistas, ob. cit., p. 4.

celencia que en Maritain o en Mounier proviene de Dios, pero que sigue siendo igualmente metafísica e igualmente intemporal en otros recitadores ateos del monólogo del Hombre.

Para este monólogo también Sartre ofrece su contribución nada desdeñable. Dirá así: "Nuestro punto de partida es la subjetividad del individuo [...]. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no esté suspendida de una verdad se hunde en la nada [...]"; esa requerida verdad absoluta —agrega Sartre— es simple y está al alcance de la mano: "consiste en captarse sin intermediario" [7]. Aquí también, pues, tenemos al hombre ensimismado, al hombre que rehusa el origen externo de su conciencia y que surge únicamente cuando se capta a sí mismo.

Es fácil percibir el aire de familia de todas estas fórmulas que suelen manifestarse como oposiciones a la certeza del humanismo marxista y como proposiciones de otros humanismos de relevo desplegadas ante el protagonista de la crisis. Si el fundamento de aquellos humanismos es la libertad de la persona, y si esa libertad implica primordialmente para el hombre la facultad de "elegirse", ¿no se deduce de ello que todas las "elecciones" serían igualmente legítimas porque todas implican la "realización" del hombre? Y si ello es así, ¿no resulta que la "libertad" se funda de tal manera que es, o bien una sucesión jerárquica de personas que culmina en la persona absoluta de Dios, o bien una comunicación en el plano de las vinculaciones entre subjetividades independientes, que trasforma la relación del yo con "los otros" en una relación de hostilidad, o al menos de recelo, entre libertades insulares? Robinson aparece aquí como la nostalgia ambicionada del hombre en el mundo.

[7] Sartre, "El existencialismo es un humanismo", trad. de Victoria Prati de Fernández, en: Jean Paul Sartre-Martín Heidegger, *Sobre el humanismo*, ed. Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 31-32.

2. La "muchedumbre solitaria"

La nostalgia de Robinson —del hombre fraguándose en su soledad autosuficiente— se insinúa como protesta utópica cuando en el escenario de la crisis su protagonista aparece como un ser aniquilado por el tumulto de la "sociedad de masas". Alguien —el sociólogo norteamericano David Riesman, por ejemplo— puede acuñar la feliz expresión de "la muchedumbre solitaria" para aludir a esa situación especial de los hombres que están apiñados y, sin embargo, se sienten destituídos de toda solidaridad. Y he aquí que representarían insularidades compartidas, un verdadero archipiélago de relaciones intersubjetivas mantenidas en planos de recelosa hostilidad.

A partir de ese momento, pues, el protagonista de la crisis resulta aminorado por el análisis sociológico. Se presume que ha disminuído su jerarquía porque se ha convertido en hombre-masa, trocando así su libertad en acatamiento. Sería la inferiorización de la sociedad. Treves ha mostrado que para algunos autores, entre ellos Croce y Ortega, "la crisis del liberalismo es determinada por la afirmación y ascención de fuerzas inferiores incapaces de comprender los valores supremos de la libertad y de la personalidad." [8] A

[8] Renato Treves, "Consideraciones sobre la crisis del liberalismo contemporáneo", en: *Imago Mundi*, 1956, núm. 11-12, p. 70. Pero el mismo Treves descubre la contradicción de los liberales que miran al comunismo como su principal enemigo, "porque esta creencia lo lleva fatalmente [al liberalismo] a su aniquilación, al dar acogida favorable al totalitarismo fascista", y agrega que sólo podrá mantenerse en su camino si comprende que no debe asumir frente a las corrientes progresistas que aspiran a la justicia social la misma conducta que frente a las corrientes involutivas. Recuerda Treves: "Ya en el siglo pasado Tocqueville había observado que era esencialmente el terror al comunismo el que después del golpe de estado del 2 de diciembre había determinado en Francia el triunfo de la dictadura y había tornado a la nación «incapaz» y aun «indigna de ser libre». Y en este siglo puede decirse que ha sido ese mismo terror el que provocó el advenimientto de dictaduras de carácter análogamente reaccionario en Italia, en Alemania, en España y en tantos otros países y mantiene aun hoy vivas y activas las corrientes favorables a esas dictaduras en los mismos países regidos por instituciones liberales y democráticas." (Id., pp. 74-75). Por provenir de un doctrinario eminente del liberalismo, que asigna a la doc-

partir de aquí, pues, y desde todos los ángulos de observación posibles, el hombre común será desterrado de la historia, convertido en sujeto pasivo o en ciudadano de segunda clase.

Con el brillo indudable de su ortopedia metafórica Ortega y Gasset abrió la moda del desprecio por las masas en rebeldía, y a él volveremos dentro de un instante. Pero el coro doliente de la masificación es tan numeroso como monocorde: las masas son "un estado degradado de lo humano" porque son esencialmente fanatizables (tesis de Gabriel Marcel [9]); la masificación es "el declinar de la civilización" (tesis de Henri de Man [10]); es la pérdida de las "relaciones con lo metafísico, que debería configurar el núcleo de la naturaleza humana" (tesis de Spranger); es la crisis del hombre, que se manifiesta en el desconocimiento de su condición espiritual, el estrechamiento de su horizonte mental y la banalización de sus creencias (tesis de Jaspers [11]); es el no pensar, el no criticar, el no discutir, el no querer discutir (tesis de Mondolfo [12]). Es decir, la masificación implica la despersonali-

---

trina "el mérito de haber afirmado el valor de la personalidad humana" (id., p. 69), esta reflexión alcanza indudable valor sintomático cuando se encara la crisis de la persona en la "sociedad de masas". No es del caso insistir ahora en las críticas a la actitud liberal frente a la persona abstracta, actitud a la que Mannheim le reprocha ser "una posición pasiva y no activa" (Gregorio Weinberg, "La crisis contemporánea según Karl Mannheim", en: *Imago Mundi*, núm. cit., p. 213). A este respecto véase: Héctor P. Agosti, *El mito liberal*, ed. Procyón, Buenos Aires, 1959.

[9] Gabriel Marcel, *Los hombres contra lo humano*, trad. de Beatriz Guido, ed. Hachette, Buenos Aires, 1955, p. 13.

[10] Henri de Man, *La edad de las masas y el declinar de la civilización, ed. Freeland*, Buenos Aires, 1954.

[11] J. Kogan Albert, "La crisis contemporánea según Karl Jaspers", en: *Imago Mundi*, Bs. Aires, núm. 11-12, pp. 218 y 216. El autor muestra que, según Jaspers, el hombre actual no cree en la trascendencia. "En cambio presta su fe al marxismo, al psicoanálisis y a la teoría de las razas. Y he aquí las raíces de la crisis. El enorme desarrollo de la técnica ha producido la masificación y la consiguiente despersonalización del hombre." (p. 218). No puede mezclarse mayor cantidad de cosas disímiles en menos palabras...

[12] Rodolfo Mondolfo, "Siete opiniones sobre la significación del humanismo en el mundo contemporáneo", en: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1961, núm. 3, p. 534. Mondolfo repite muchas de las

zación[13]: es —digámoslo— un lugar común de la reflexión filosófico-sociológica sobre el tema[14].

He recordado en oportunidad anterior cómo Marx y Engels, hace ya casi ciento diez años, enfrentaron esta proscripción de las masas en nombre del espíritu. Quien haya leído *La Sagrada Familia,* por ejemplo, recordará los sarcasmos sobre la crítica *pura* que hablaba de "la papilla *impura*

---

tesis de Ortega y Gasset: el hombre-masa "se fusiona y se confunde con la muchedumbre dominada por caudillos y dictadores; repite sin reflexionar las palabras y los estribillos de aquéllos, y obedece ciegamente a sus órdenes, dejándose arrastrar por la corriente; es una unidad anónima, impersonal, irracional, incapaz de reflexión, insensible a la exigencia de autonomía en su propio juicio, carente por completo de espíritu crítico" (id., pp. 534-535). Como solución, Mondolfo parece pregonar un humanismo que se asigne como tarea la de luchar contra las realizaciones concretas del socialismo en los países que empezaron a construirlo... en nombre de un marxismo "humanizado". Véase: Rodolfo Mondolfo, "Erich Fromm y la interpretación de Marx" en: *La Nación,* Buenos Aires, 14 de julio de 1963.

[13] Es típica y reiterada esta afirmación de Ayala: "...las principales violencias, injusticias, opresiones y tiranías de nuestro tiempo son obra de multitudes populares que actúan muy poseídas de su derecho para aplastar y triturar a las minorías o a las personas individuales que disienten de los criterios imperantes". (Francisco Ayala, *Derechos de la persona individual para una sociedad de masas,* ed. Perrot, Buenos Aires, 1957, p. 12).

[14] Esta desconceptuación de la masa alcanza en Heinrich Rickert (y no casualmente prologado por Ortega y Gasset en sus versiones españolas) una manifestación precisa, y diríamos también "clasista", desde las postrimerías del siglo XIX. Así escribe: "...existe la tendencia a considerar aun en el pasado las grandes personalidades como «inesenciales» y a no dar valor sino a lo que procede de la multitud. Por eso la narración histórica se hace «colectivista». *Desde el punto de vista del proletariado —o desde el punto de vista que los teóricos consideran como el de la masa— están en cuestión principalmente* los *valores más cercanos a la animalidad* [el subrayado me pertenece, *H. P. A.*]; por consiguiente, lo «esencial» es sólo aquello que se halla en relación directa con esos valores, esto es, la vida económica. [...] Los *valores* llegan a ser hipostasiados como verdadera y única *realidad.* Con esta diferencia tan sólo: que en lugar de los ideales de la cabeza y del corazón hanse colocado los ideales del estómago." (H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural,* trad. de Manuel G. Morente, ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1943, pp. 184-185.) Pocas veces ha podido mostrarse más cabalmente el sentido de clase que radica en la abominación de las masas.

de la «masa»"[15]; las burlas sobre el "*dogma* de la existencia del espíritu como algo que mora *fuera del mundo*, es decir, fuera de la masa de la humanidad"[16]. Y en una síntesis que tan curiosamente evoca algunas doctrinas de nuestros días, Marx y Engels describían así la concepción histórica de la crítica pura: "De una parte, está la masa, como el elemento *material* de la Historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte está *el* espíritu, *la* Crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda la acción histórica."[17] Advirtamos, entonces, que las posibles novedades filosóficas en la crítica de la "muchedumbre solitaria", todos los anatemas que puedan lanzarse contra las presunciones o las pretensiones exageradas del hombre-masa, reconocen una proclamada raigambre histórica en los orígenes de la organización del movimiento obrero como acción consciente de masas dirigida a la trasformación de la sociedad.

Pero tales presuntas novedades se adelantan justamente en el instante en que esa crisis del hombre dentro de la "sociedad de masas" se enfila hacia soluciones de naturaleza colectiva. Por un lado aparece, con Pareto, la teoría de la función rectora de las élites; por el otro, con Ortega y Gasset, la teoría simétrica de las minorías y las masas.

Para el pensador español, la sociedad humana es siempre aristocrática; cuando deja de ser aristocrática deja de ser sociedad[18]. La aristocracia no se refiere aquí, justo es decirlo, a la que proviene del nacimiento o de la sangre y se institucionaliza como tal en régimen político, sino a la determinada por la función dirigente y activa en el conjunto

[15] Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia*, trad. de Wenceslao Roces, ed. Grijalbo, México, 1958, p. 144.

[16] Id., p. 149.

[17] Id., p. 152.

[18] "...yo no he dicho nunca que la sociedad humana *deba* ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana *es* aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado." (Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, pp. 60-61.)

social. "La sociedad —escribe Ortega— es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas." [19] Y para que no queden dudas, habrá de insistir: "Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos." Y también: "...cuando en una nación la masa se niega a ser masa —esto es, a seguir a la minoría directora—, la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica." [20]

Hay aquí, como lo hace notar Mateo Arrazola [21], una intemporalidad metafísica que torna a la definición apta para cualquier sociedad y para cualquier momento. Y hay también una especie de fijismo en las situaciones sociales. Así nos dice Ortega que el individuo selecto "no se propone nunca serlo [sino que] obedeciendo a una profunda exigencia de su organismo" se entrega a una actividad en la cual alcanza la perfección [22]. La masa, en cambio, "ha venido al mundo para ser dirigida, influída, representada, organizada [...].

[19] Id., p. 52. Justo es consignar, en este sentido, que Ortega considera que "el imperio de las masas presenta, pues, una vertiente favorable en cuanto significa una subida de todo el nivel histórico", y en cuanto "revela que la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba" (id., p. 69); pero, al mismo tiempo, subraya que el "nuevo modo de ser de las masas" es "haberse resuelto a dirigir la sociedad sin capacidad para ello" (id., p. 121).

[20] José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, ed. Calpe, Madrid, 1921, pp. 107 y 108.

[21] Mateo Arrazola, "Ortega y Gasset o la sociología de la razón vital", en: *Cuadernos de Cultura*, Buenos Aires, núm. 44, noviembre-diciembre de 1959, p. 41.

[22] José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, ed. Revista de Occidente, Madrid, t. II, p. 348. Explica Ortega: "...el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad, es ésta en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva." (*La rebelión de las masas*, p. 54).

Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituída por las minorías excelentes"[23]; al negarse a ello se rebela, como Luzbel, "contra su propio destino"[24]. La pretensión de excluir al hombre-masa —porque no piensa— de la decisión histórica alcanza niveles tan desconcertantes que un autor argentino[25] llega a negar hasta el poder histórico de aquellas minorías... porque son masas minúsculas; se ve que el autor desearía una especie de jibarización de tales masas hasta reducirlas al uno y su pensamiento... Pero la intemporalidad histórica de la teoría de Ortega alcanza a desvanecerse y a mostrar su dramática sustancia reaccionaria cuando desde *La rebelión de las masas* nos trasladamos hasta su *España invertebrada*. Entonces quedaremos informados de que los males de España derivan de su escasez de minorías egregias y de la circunstancia de que la nación ha sido construída por el pueblo, un pueblo que se niega a ser masa y aspira a suplantar a los mejores, porque es una masa que "no está dispuesta a la humilde actitud de escuchar"[26]. Para disipar todas nuestras dudas escribe: "Así, un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serla, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismos en sus ideas y su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediablemente su propia degeneración. En mi entender, es España un lamentable ejemplo de esta perversión."[27]

[23] Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 173.

[24] Id., p. 174: "Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas." Pero antes ya había aclarado el sentido de dicha rebeldía: "...la rebelión de las masas es una y misma cosa con lo que Rathenau llamaba «la invasión vertical de los bárbaros»." (id., p. 98).

[25] Luis de Elizalde, "La masa, las minorías y la historia", en: *La Nación*, Buenos Aires, 24 de diciembre de 1961.

[26] Ortega y Gasset, *España invertebrada*, p. 117.

[27] Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. III, p. 125. "Cuando un pueblo se arrastra por los siglos gravemente valetudinario, es siempre, o porque faltan en él hombres ejemplares, o porque las masas son indóciles. La coyuntura extrema consistirá en que ocurran ambas co-

Sin dejarnos tentar por ninguno de los particularismos políticos que podrían desprenderse de estas reflexiones en vinculación con los datos concretos de la realidad española, conviene señalar que hay en tales notas, en el mejor de los casos, una actitud paternalista con referencia a las masas [28]. La dialéctica de la relación entre dirigentes y dirigidos —constante de la historia que la política moderna se esfuerza por convertir en hecho consciente y por lo tanto dinámico— es remplazada aquí por un ordenamiento inalterable que condena a las masas a la pasividad (y aun a "la resignación, que es en la mayor parte de los hombres la única gleba fecunda y la forma más alta de espiritualidad a que pueden llegar", como escribe Ortega en el prólogo de 1934 a la cuarta edición de *España invertebrada*), es decir, a seguir sin demasiados sobresaltos las indicaciones de las minorías conductoras [29]. De esta manera la historia resulta hecha por los menos, casi como en el lenguaje y los hechos de ciertos tardíos discípulos actuales de Blanqui que imaginan una revolución perfecta a cargo de algunas minorías audaces, prescindiendo del pensamiento, el sentimiento y la acción de las masas, concediéndoles en todo caso una pasividad que el paternalismo bienintencionado podría remediar...

Con uno u otro signo (y no quisiera por motivo alguno recaer en analogías apresuradas) se procura, pues, arrebatar a la masa su papel protagónico. Y fundándose en esa teoría del hombre-masa un académico de ciencias políticas ha podido reclamar entre nosotros la modificación de los sistemas de

---

sas." (*España invertebrada*, p. 140.) Eso "aclara el fenómeno de las decadencias e ilustra la patología de las naciones" (id., p. 139).

[28] "El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir. En suma, donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya." (Ortega y Gasset, *España invertebrada*, pp. 110-111.)

[29] "En toda clase, en todo grupo que no padezcan graves anomalías, existe siempre una masa vulgar y una minoría sobresaliente. Claro es que dentro de una sociedad saludable las clases superiores, si lo son verdaderamente, contarán con una minoría más nutrida y más selecta que las clases inferiores." (Id., p. 131.)

representatividad en la democracia para evitar que, prevalido de su número, pueda aquel hombre-masa determinar con sus votos las decisiones nacionales, alterando, así sea parcialmente, el régimen de la propiedad privada. Y cuando se proclama, como lo hace el aludido académico, la conveniencia de ayudar al hombre-masa para convertirlo en hombre-pueblo [30], ya vemos que en última instancia se está tratando de sumirlo, aun por las técnicas electorales, en esa "resignación" que se añora como su estado natural.

3. Dialéctica de las masas y las élites

Sería injusto imaginar que todos los problemas suscitados por la situación del hombre-masa en la sociedad contemporánea resultan compendiados por los textos de Ortega. Pero no podemos dejar de mirarlos, sin embargo, como textos reveladores. Podría decirse que ellos presentan como dados de una vez para siempre los términos de dirigentes y dirigidos, en cuya virtud el hombre-masa —"hombre de segunda clase", según vimos que era calificado— estaría impedido de ascender a la condición egregia de Persona, de "elegirse" singularmente como tal. El mundo quedaría reducido así a la minoría de robinsones planeando aisladamente en el islote de su autoperfeccionamiento posible, y a la muchedumbre de los hombres-masa como protoplasma más o menos fecundo, aunque pasivamente inerte, de la historia.

Apenas pueden vislumbrarse aquí, sino muy aproxima-

[30] "La representatividad en la democracia", discurso de Orlando Williams Alzaga ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en: *La Nación*, Buenos Aires, 18 de julio de 1963. El aludido académico, que es también dirigente político de un partido sin votos, el conservador, puede escribir así melancólicamente: "En el proceso preelectoral del presente mes mostraron también sus perjuicios los instintos y pasiones del hombre-masa, ya que la consiguiente adulación de que fuera objeto restó posibilidades al hombre-pueblo de enterarse de verdad de las postulaciones de muchos de los partidos que se disputaron los sufragios." Olvida decir —prudentemente— que ese hombre-masa estuvo impedido de manifestarse auténticamente a causa de las proscripciones aconsejadas por muchos académicos de "ciencias morales y políticas"...

damente, los rasgos fundamentales del hombre-masa. Ese hombre-masa presenta en la sociedad capitalista dos signos principales: es, por un lado, un hombre que se encuentra unido a otros hombres no por un acto de voluntad decisoria, sino como consecuencia de un vasto proceso de concentración humana determinado en primer término por las condiciones materiales de la producción industrial, y es, al mismo tiempo, cada vez más un hombre parcelario y cada vez menos un hombre total como consecuencia de un proceso también vasto de división social del trabajo. Por consiguiente, ese hombre-masa es, como individuo, un solitario, un trabajador fragmentado que conoce a fondo un segmento limitadísimo de la producción e ignora todos los demás, inclusive en su propio oficio; pero es, al mismo tiempo, un hombre colectivo, unido a los demás por los vínculos de la labor en común, hasta componer aquel "obrero colectivo" de que hablaba Marx como síntesis de los más empinados y complejos sistemas tecnológicos incorporados a la producción. Entonces reparamos en que este hombre-masa no integra la muchedumbre accidental (por ejemplo, la congregada en una cancha de fútbol) cuyas decisiones pueden estar impulsadas por la pasión y orientadas negativamente, como lo hace notar Gramsci con tanta agudeza [31], sino que representa una masa nueva, ordenada de abajo hacia arriba, "sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción" [32], y que se unifica en decisiones colectivas superiores a la media individual inspirándose en un "interés" que es, también, objetivamente "público".

Colocado el problema en estos términos, y para ampa-

[31] "...es una observación muy común la de que una asamblea «bien ordenada» de elementos turbulentos e indisciplinados se unifica en decisiones colectivas superiores a la media individual; la cantidad se trasforma en calidad. Si así no fuese, no sería posible el ejército por ejemplo; no serían posibles los sacrificios inauditos que grupos humanos bien disciplinados saben realizar en determinadas ocasiones, cuando su sentido de responsabilidad social es despertado con fuerza por el sentido inmediato del peligro común y el porvenir aparece como más importante que el presente." (Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, ed. Lautaro, Buenos Aires, 1962, p. 184.)

[32] Id., p. 185.

rarnos nuevamente en el juicio de Gramsci, cabe imaginar que nadie vive aisladamente en el mundo. "Por la propia concepción del mundo —escribe Gramsci— se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente al de todos los elementos sociales que participan de un mismo modo de pensar y de obrar. Se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo. El problema es éste: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se participa?" [33] Todos los hombres, cualquier hombre, pertenecen, pues, a un determinado tipo de asociación, porque todos los hombres son, por afirmación o por negación, producto del trabajo, es decir, producto de su producto. Pero en la ordenación de la sociedad dividida en clases, una es la asociación de quienes están relacionados con el trabajo como propietarios de los medios de producción, otra la de quienes no tienen más relación que la proporcionada por su fuerza de trabajo. El hombre-masa, en el sentido de globalización de sus inquietudes, sus apetencias y sus instintos, suele ser comprendido en esta segunda dirección de las relaciones con el trabajo, y cabe decir que, en términos generales, no es una comprensión desacertada.

Si algo caracteriza nuestra época es justamente la irrupción de esas masas en el escenario de la vida política. Suele decirse que tales masas son conformistas, que en ello reside su naturaleza degradada y que con dicho acatamiento desgarran o pierden su condición de personas; pero se deja prudentemente en la sombra el hecho cierto de que el conformismo que se achaca a dichas masas es, en todo caso, el cambio de un conformismo hacia lo tradicionalmente establecido, que antes no molestaba a las élites, por un conformismo hacia un interés concreto por lo común dirigido a ensanchar, o cuando menos a alterar, aquellos usos tradicionales. Perdóneseme que recuerde otra vez un texto de hace más de un siglo; pero fue en *La Sagrada Familia* donde Marx y Engels dijeron "que todo «interés» de masa que va imponiéndose históricamente, al aparecer por vez primera en la escena

[33] Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, trad. de Isidoro Flambaun, ed. Lautaro, Buenos Aires, 1958, p. 12.

universal, trasciende ampliamente, en la *"idea"* o *"representación"*, de sus límites reales, para confundirse con el interés *humano* en general." [34] Marx y Engels subrayaron, con el ejemplo de la Revolución Francesa, que la burguesía alcanzó sus fines últimos aunque se hubiesen marchitado las flores de entusiasmo con que su interés engalanó la cuna revolucionaria; pero dicho proceso se invierte en la parte más numerosa de la masa, la distinta de la burguesía, porque "no poseía en el principio de la revolución su interés *real, su propio y peculiar* principio revolucionario, sino *solamente* una «*idea*», es decir, solamente un objeto de momentáneo *entusiasmo* y de una *exaltación* meramente aparente." [35]

Tenemos trazado aquí el cuadro del conformismo histórico de las masas y de su posible mudanza. Las masas aparecen como conformes mientras las "ideas generales" se fingen representativas de los "intereses generales" y en tanto la correlación de fuerzas en el seno de la antigua sociedad no les permita plantear en términos concretos el problema de su remplazo histórico. En ese instante la ruptura del conformismo tradicional puede coincidir (y es casi imposible que sea de otra manera) con la conformidad del hombre-masa hacia otras "ideas generales" que ensanchan, y hasta universalizan, el "interés" colectivo. Pero lo ensanchan y universalizan como oposición a lo constituído, a lo tradicional, a lo que en nuestros días se mueve dentro de la órbita, no demasiado variada, del respeto por el régimen de la propiedad privada. Y entonces, según lo vamos viendo, la acusación que se extiende contra el hombre-masa es doble. Por un lado se le enrostra su desenfreno al atropellar las antiguas jerarquías sin querer "saber de la normal exigencia de la idoneidad", [36] es decir, se lo afea por su falta de conformismo, y por el otro se le achaca su conformismo para con esos atropellos a un orden que impide la existencia humana de las masas, pero que se exhibe como si para siempre representara la "razón histórica". Yo diría que aquí se asimilan torpemente dos conceptos de diferente carga ideológica, porque lo que en un caso implica el

[34] Marx y Engels, *La Sagrada Familia*, p. 147.
[35] Id., p. 148.
[36] Williams Alzaga, loc. cit.

conformismo hacia lo ya estatuído a través de los instrumentos de la propaganda y de la pesada herencia de la rutina, en otro caso importa una actitud de consentimiento que encierra, siempre, un acto de deliberación, de *consenso*, del hombre-masa. Nadie asume, en efecto, una actitud renovadora sin haber meditado sobre el "interés" de esa renovación o sin haberse sentido interpretado por quienes a su turno meditaron sobre semejante interés y lo convirtieron en idea colectiva. Sólo en dicho sentido, tan condicionado, el hombre puede "elegirse", vale decir, optar entre seguir siendo esclavo o quebrar las estructuras que lo esclavizan. Pero eso ensancha el escenario de la historia y acrecienta el número de sus protagonistas, esto es, trasforma a la masa, a la suma de los hombres-masa, en el factor decisivo para la realización del humanismo. Es lo que acontece en nuestro tiempo. Y es lo que, aun con atribulación de quienes se conduelen por la rebelión de las masas, confirma la aguda previsión de Marx: "Con la profundidad de la acción histórica aumentará [. . .] el volumen de la masa cuya acción es." [37]

Sin embargo, cuando Ortega y Gasset asegura que: "La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas", está percibiendo un aspecto del problema que no podemos soslayar: el de las relaciones dialécticas entre los dirigentes y los dirigidos. Ortega ha visto una parte del problema, pero le otorga la falsa solución de la subordinación pasiva de los dirigidos ante los dirigentes, de la masa de "hombres de segunda clase ante la minoría calificada. Es, con muy pocas variantes, la teoría paretiana de las élites que dictó al profesor Meisel, en el Sexto Congreso Internacional de Sociología, estas palabras reveladoras: "el concepto «élite» [. . .] ha sido en verdad un don del propio Dios a todos los que anhelan emprender la lucha contra la democracia y el socialismo, estas utopías mellizas" [38]. Esto resulta elocuentemente claro como para requerir comentario alguno, porque cuando desde el terreno abstracto de la teoría se traslada

[37] Marx y Engels, *La Sagrada Familia*, p. 148.

[38] Cit. por E. Arab-Ogli, "En el Congreso Internacional de Sociólogos", en: *Problemas de la Paz y del Socialismo*, Praga, núm. 12, diciembre de 1959, p. 72.

al ámbito caliente y concreto de la política, la doctrina de las élites muestra su verdadero trasfondo de clase.

Pero si, oponiéndonos a la hipótesis de que son las élites quienes ejecutan la historia, adelantamos la certidumbre de que la historia es realizada por la masa, no se quiere con ello imaginar a la masa como un conglomerado uniforme actuando espontáneamente, sin dirección ni organización. La masa, por lo menos si con ello entendemos una relativa homogeneidad social, necesita pasar de la condición de "clase *en sí*", determinada por su colocación objetiva en el proceso social de producción, a la condición de "clase *para sí*", es decir, de conglomerado humano que ha alcanzado la dimensión subjetiva de su puesto en la sociedad y la certeza razonable de su proyección en el futuro o de su "misión histórica", como también suele decirse. Aunque esté originado en irreversibles condicionamientos objetivos, ese pasaje no es un acto simple, mecánico, espontáneo; no es el desborde de ninguna energía vital, sino que necesita ser convertido en estado de conciencia y organizado como tal por fuerzas promovidas desde fuera: no ha sido otra, en definitiva, la función de los partidos políticos, especialmente de aquellos que se propusieron tareas revolucionarias. "Ninguna clase —escribió Lenin— ha logrado en la historia instaurar su dominio si no ha promovido a sus propios jefes políticos, a sus representantes de vanguardia, capaces de organizar el movimiento y dirigirlo." [39] Más o menos por los mismos tiempos había destacado Plejanov la importancia del grande hombre, indicando: "Un grande hombre es grande no porque sus cualidades personales otorguen a los grandes acontecimientos históricos su propia fisonomía, sino porque está dotado de cualidades que lo tornan más capaz que todos los demás de responder a las grandes necesidades sociales de su tiempo, necesidades engendradas por causas generales y particulares. Carlyle, en su célebre libro sobre los héroes, llama *iniciadores* (Begginers) a los grandes hombres. La expresión es de las más felices. Sí, el grande hombre es un iniciador porque ve *más allá* que los demás y desea *más intensamente* que otros. Resuelve las tareas cien-

[39] V. I. Lenin, *Obras Completas*, t. IV, pp. 364-365: "Tareas urgentes de nuestro movimiento".

tíficas planteadas por el curso anterior de la sociedad; señala las nuevas necesidades sociales creadas por el desenvolvimiento anterior de las relaciones sociales y toma la iniciativa de satisfacer esas necesidades. Es un héroe. No en el sentido de que pueda detener o modificar la marcha natural de las cosas, sino en el de que su actividad es la expresión consciente y libre de esta marcha necesaria e inconsciente. En ello estriba toda su importancia y toda su fuerza. Pero esta importancia es inmensa y esta fuerza es tremenda." [40]

La relación dialéctica entre el dirigente y los dirigidos aparece aquí, pues, dentro del cuadro de la comprensión dinámica del papel conferido al individuo en la historia, dentro del cuadro de una necesidad histórica previsible en sus grandes lineamientos, pero que "se hace valer siempre a través de una multitud de casualidades internas y externas" [41]. La aceleración de los procesos de conciencia de las masas mediante la organización de las minorías dirigentes implica reconocer, por parte del marxismo, la función primordial del hombre y de su poder de decisión dentro de los límites de situaciones históricas objetivamente condicionadas [42], atribuyendo al azar el papel, igualmente condicionado, que le corresponde en el estallido y evolución de los acontecimientos. "*El azar es algo relativo*. No se manifiesta sino en el punto de intersección de procesos *necesarios*" [43], aunque su función histórica es eminente y, desde luego, nada desdeñable, tanto desde el punto de vista colectivo cuanto desde el individual. Pero el reconocimiento, entregado a las leyes de la necesidad y del azar, del papel del "gran hombre" no supone, en manera alguna, que el "gran hombre", o la congregación de "grandes hombres", pueda manifestarse holgadamente en contraposición al senti-

[40] G. V. Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, ed. Sociales, París, 1947, pp. 271-272: "Le rôle de l'individu dans l'histoire".

[41] Giorgy Lukacs, *Existencialisme ou marxisme*, ed. Nagel, París, 1948, p. 113.

[42] "Mucho se equivocan quienes imaginan que nos basta estar persuadidos de que una serie de acontecimientos es inevitable para que desaparezca en nosotros toda posibilidad psicológica de contribuir a ellos o de oponérnosles." (Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 237.)

[43] Id., p. 260.

do lógico de la historia que se expresa a través del movimiento de las masas. En su *Ludwig Feuerbach* nos proporcionó Engels una síntesis admirable de esa relación dialéctica entre el jefe y la masa, que no puedo menos que repetir. Escribe: "...si se quiere investigar las fuerzas motrices que —consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente— están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habrá que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos. Indagar las causas determinantes que se reflejan en las cabezas de las masas que actúan y en las de sus jefes —los llamados grandes hombres— como móviles conscientes, de un modo claro o confuso, en forma directa o bajo un ropaje ideológico e incluso fantástico: he aquí el único camino que puede llevarnos a descubrir las leyes por las que se rige la historia en conjunto, al igual que la de los distintos períodos y países." [44]

Si miramos este proceso más de cerca, podemos descubrir entonces que la relación entre las minorías conductoras y las masas representa una constante de la historia. Pero el rasgo singular de la sociedad contemporánea es justamen-

[44] Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 366. Escribe también Engels: "La creencia de que los actos políticos de los caudillos y del Estado son el factor decisivo de la historia es una creencia tan vieja como la propia historiografía, y a ella se debe muy en primer término el hecho de que sepamos tan poco del callado desarrollo que impulsa realmente a los pueblos y que se oculta tras todas esas intervenciones ruidosas." (Federico Engels, *Anti-Dühring*, ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960, p. 194.) Esto no excluye para el marxismo, desde luego, la consideración de la particularidad del hombre dentro de la masa. Polemizando con los historiadores franceses del período de la Restauración, Plejanov hacía notar que "la desaparición *de lo particular en lo general*" implica un matiz de fatalismo, puesto que equivaldría "a pretender que la histotria está determinada de antemano hasta en sus menores detalles por los caracteres *generales* de la naturaleza humana". (Plékhanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 270.)

te, como ya lo mostramos, el hecho de que el hombre-colectivo (o la masa, si ustedes prefieren) viene constituyéndose de abajo hacia arriba, en virtud de su colocación objetiva en el sistema de producción, lo cual implica también un hecho nuevo en la dialéctica de las relaciones entre dirigentes y dirigidos. Quiero decir esto: si bien los intercambios entre las minorías conductoras y las masas no son atributo de la "sociedad de masas", lo característico de esta "sociedad" es, precisamente, el hecho de que las minorías conductoras se trasforman en mayorías, es decir, el hecho de la conversión de la masa en sostén, pero también en sustento, y en ambos casos activos, de los dirigentes. Por lo tanto, si por élite se entiende al grupo esclarecido de cada clase que ve más allá del común de su clase y que habitualmente se expresa a través de los partidos, lo típico de la sociedad contemporánea —primeramente en los países socialistas, pero también en los países capitalistas— es la participación consciente de las masas en la discusión y dilucidación de sus problemas específicos y de los problemas generales de la sociedad. Esta participación, o esta inserción, puede realizarse en direcciones de negatividad o positividad pero es siempre una inserción activa, concreta, que saca a la política del sector reducido de los especialistas y la convierte en preocupación, cuando no en ocupación, de vastos conglomerados humanos [45].

Podemos comprender, entonces, que la "rebelión de las masas" no implica necesariamente un enfrentamiento del

[45] Sobre la nueva calidad del hombre-colectivo y de sus relaciones con el hombre representativo —o sea, la relación entre dirigidos y dirigentes— observa muy sagazmente Antonio Gramsci: "La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado, ¿existía o no el hombre-colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática, para hablar como Michels: es decir, se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un «héroe», de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre-colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción. El hombre representativo desempeña aun hoy una función en la formación del hombre-colectivo, pero muy inferior a la desempeñada en el pasado, tanto que puede desaparecer sin que el cemento colectivo se deshaga y la construcción se caiga." (*Notas sobre Maquiavelo*, p. 185.)

hombre-persona con el hombre-ser social, según lo temía Mounier, sino que es, por lo contrario, la realización del hombre singular que dialécticamente integra su *yo* en el *nosotros*, realzando así su calidad histórica. Desde ese punto de vista, pues, la "rebelión de las masas" supone una de las premisas para la implantación del humanismo real, porque implica la reivindicación de su lugar en la historia y el establecimiento de las condiciones objetivas para que el hombre mutilado pueda recrearse como hombre total.

Desde ese punto de vista, también, puede comprenderse el sentido más preciso de las reflexiones de Gramsci acerca de la socialización de las élites. Si por tales élites, según dijimos, debe entenderse a los grupos más esclarecidos de cada clase, lo genuino de nuestros días es la extensión creciente de esos grupos esclarecidos. Su expresión más significativa son los partidos revolucionarios, convertidos de hecho en "intelectual colectivo" que elabora las leyes de la trasformación histórica. Así, pues, aquella noción de élite comprendida como "un don del propio Dios" resulta remplazada por este ensanchamiento progresivo de las élites, que representa su negación y su superación integradora. La "rebelión de las masas" supone, pues, una extensión de la democracia real no solamente en el ámbito de la sociedad política sino también en el de la cultura, en cuanto concibe la existencia de una "masa que obra unitariamente", según la expresión tan feliz de Gramsci[46] y que en tal virtud modifica la fisonomía de la sociedad.

4. De la isla de Robinson a Robinson entre los hombres

La humanidad, por consiguiente, no puede ser concebida como una sucesión de robinsones en fantásticas islas de ensueño o en oasis de bonanza intemporal y ahistórica. Esa ansiedad de alejamiento puede estallar a veces en versos como los de Darío:

[46] Gramsci, *El materialismo histórico...*, p. 230.

...y sentir una mano que me empuja
a la cueva que acoge al ermitaño,
o al silencio o la paz de la Cartuja!...[47]

Nadie de nosotros ha dejado de experimentar alguna vez el deseo imperioso de tirar todo al diablo y aislarse consigo mismo en jornadas en que la propia conciencia escruta hasta el dolor los entresijos del alma. Pero si ello es comprensible en el plano de la problemática individual y de las interrogaciones sobre el personal sentido de la vida, todos entendemos también que el mundo se extinguiría si sólo estuviese poblado por eremitas silenciosos...

Se comprende, sin embargo, que la deshumanización del hombre en la sociedad fundada sobre la división social del trabajo y la apropiación privada de los beneficios pueda llevarlo a imaginarse a sí mismo en lucha contra todos los demás, como una subjetividad que se opone a las otras subjetividades en planos de hostilidad creciente e irrenunciable. Pero ese hombre, según lo vamos viendo, no se forja por sí mismo ni se construye de manera solitaria. Unicamente por una abstracción teórica es posible imaginar la soledad del Robinsón de Defoe. La isla abandonada y los trabajos simples que se articulan hasta formar un trabajo compuesto son algo así como el microcosmos de la sociedad burguesa, donde las relaciones del valor surgen bajo trasparentes formas cristianas. Pero Defoe necesitó recurrir al azar para que Viernes apareciera inesperadamente en la isla y para que la sociedad productora pudiera organizarse en vínculos de propiedad (Robinson) y de dependencia (Viernes). Sin embargo, tales vínculos de propiedad y dependencia no nacen fortuitamente, puesto que Robinson asume la posición dominante de dueño de las cosas gracias a la espada que esgrime, espada "que no brota, en ningún lado de la tierra, de los árboles, ni siquiera en las islas imaginarias donde viven los Robinsones", como intencionadamente anota Engels[48], sino

[47] Rubén Darío, *Poema del otoño y otros poemas*, ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, p. 96.

[48] Engels, *Anti-Dübring*, p. 202. Conviene subrayar que no es esta "violencia" la que determina en su origen el trabajo asalariado (o sea el "sometimiento"), sino la existencia de instrumentos de pro-

que es un producto concreto del trabajo concreto, producto de una organización del trabajo que no podía darse ni en la isla solitaria ni en el universo de uno. Habría bastado con que el azar de Defoe pusiese un pistolón en manos de Viernes para que la relación de fuerzas se hubiera invertido y se alterara, por lo tanto, el imaginario orden natural de los derechos establecidos. Viernes, pues, va a iluminarnos en cierta medida el sentido de la responsabilidad histórica del hombre; pero Viernes va a mostrarnos, igualmente, que la entidad llamada hombre modifica su comportamiento según sea su colocación con referencia a las relaciones de producción.

Lo que más nos importa señalar es la imposibilidad de que el hombre pueda fraguarse como un inaccesible islote solitario, y ello obliga a Robinson a retirarse del microcosmos de su isla utópica para internarse decididamente en el mundo de los hombres, pues aunque en calidad de individuo se postule originalmente como una emanación de sí, ese yo solitario carecería de sentido propio fuera del vínculo preciso, en términos de adhesión u hostilidad, con los otros Yos, según sea la colocación de cada uno de ellos en el plano de los valores productivos. En uno de sus escritos iniciales Marx y Engels dijeron a este respecto palabras insustituíbles. Escuchémoslas: "Los individuos siempre y en todas las circunstancias «han partido *de sí mismos*», pero como no eran únicos en el sentido de que no necesitaran mantener relación alguna los unos con los otros, como sus *necesidades* y, por tanto, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas, los relacionaba entre sí [. . .], *necesariamente* tenían que entrar en relaciones. Y como, además, no entraban en intercambio como puros Yos, sino como individuos en una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades, tenemos que era cabalmente el comportamiento mutuo en cuanto tales individuos, lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes. Entraban en in-

---

ducción en manos de un poseedor privado y la posibilidad técnica de que el esclavo pueda producir un "trabajo excedente", es decir, un trabajo superior al nivel indispensable para el mantenimiento de su existencia y del cual se apropia el poseedor de los instrumentos. De ahí, pues, el carácter ilusorio de las robinsonadas.

tercambio unos con otros como lo que eran, partían «de sí mismos», siendo indiferente la «concepción de vida» que profesaran." [49]

El traslado de este robinsonismo social al territorio tan atrayente de la subjetividad constituye el elemento clave del pensamiento existencial. Recuerden ustedes a Sartre: el hombre *es* desde el momento en que se capta a sí mismo sin intermediarios. El hombre es un islote de subjetividad, y sólo mediante la *comunicación*, va a decirnos Gabriel Marcel, puede participar en el Ser. Y ese Ser es la intersubjetividad, por la cual uno existe en la medida en que los otros dejan de ser objetos para uno y se convierten en *presencias* que modifican a uno.[50] No podríamos ignorar que esta reflexión existencial intenta justamente asignarse una misión antropológica en medio de los determinantes sociales de la conducta del hombre, esforzándose por indagar la subjetividad del hombre individual dentro de los elementos constitutivos del hombre colectivo. Pero no es menos cierto que dicha indagación —por lo mismo que prescinde de las determinaciones concretas del hombre colectivo, que en última instancia son determinaciones económicas y de clase— amenaza con ofrecernos un hombre individual colocado fuera del tiempo y fuera del comercio real con los demás hombres. Porque las "presencias" que a uno pueden modificarlo en la relación con los otros, son "presencias" colocadas en un mundo donde Robinson ya no opera como sujeto libre que "se elige" a cada instante. En su sexta tesis sobre Feuerbach ha dejado Marx una indicación preciosa para internarnos en esta problemática, cuando nos dice que la naturaleza del hombre no es la abstracción que reside en cada individuo en particular sino, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales, lo cual equivale a historizar y relativizar decididamente el concepto mismo de "naturaleza humana".

Se abre aquí, a mi juicio, un capítulo fecundo de indagaciones que trascienden el programa de este cursillo *, pero

[49] Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 497.

[50] Garaudy, *Perspectivas del hombre*, pp. 156-157.

* El autor se refiere a las conferencias que sobre el tema dictara en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, recogidas en su libro *Tántalo recobrado*. (Ed. Lautaro, Bs. Aires, 1964.) *(N. del E.)*

que resultan lo suficientemente seductoras como para que cualquier joven estudioso se lance decididamente a nadar en sus aguas encrespadas. No basta, en efecto, con decir que el hombre, en su naturaleza profunda, está determinado por el conjunto de las relaciones sociales, para dejar agotado el tema de su comportamiento específico [51]. Si el hombre está determinado por la sociedad, a su turno el hombre determina a la sociedad: es, a la vez, producto y productor. Y si bien es cierto que, en términos muy generales, las reglas de su comportamiento, es decir, las reglas de su ética, estarán dictadas por los condicionamientos sociales de su pertenencia a determinada clase, no es menos cierto que en el orden de su subjetividad, que es intransferible, los reclamos pueden asumir urgencias desparejas y las respuestas no ser siempre simétricas ante los mismos estímulos; lo contrario equivaldría a pensar que no estamos ante hombres sino ante autómatas. Por lo demás, ya se había encargado Engels, en su carta a Bloch de setiembre de 1890, de protestar contra el abuso de quienes tergiversan el pensamiento de Marx atribuyéndole la idea simplista de que la producción y reproducción de la vida social es *el único* factor de la historia. Y Engels nos previene: "...la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida [...]" [52] Si no me equivoco demasiado, creo que está enunciado aquí el punto de partida de una dialéctica del determinismo y la libertad entendidos como categorías complementarias y no contradictorias, que equivale a enunciar, asimismo, el punto de partida de una teoría de la subjetividad integrada dentro del gran cuadro de la objetividad histórica. Es,

[51] "Yo no doy dos centavos por ese marxismo que quiere derivar todos los fenómenos y todas las trasformaciones operadas en la superestructura ideológica de la sociedad directamente y en línea recta de su base económica. No; la cosa no es tan sencilla ni mucho menos. Ya lo puso de manifiesto hace mucho tiempo, por lo que se refiere al materialismo histórico, un tal Federico Engels." (Declaraciones de Lenin a Clara Zetkin, en: C. Marx-F. Engels-V. I. Lenin, *La mujer y el comunismo*, ed. Anteo, Buenos Aires, 1956, p. 98.)

[52] Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 460.

vuelvo a decirlo, un tema para importantes indagaciones sistemáticas, justamente porque en semejante integración del determinismo y la libertad reside el fundamento del humanismo real.

5. ¿Crisis del hombre o crisis de la sociedad?

Ese humanismo real es, desde luego, la reivindicación de la integridad del hombre. Pero ahora que hemos examinado tanto el escenario de la crisis, o sea esa "sociedad de masas" en que se despliega la civilización capitalista, cuanto el protagonista de la crisis, o sea el hombre integrante de la masa que caracteriza a esa sociedad determinada, estamos ya en condiciones de respondernos a la pregunta: ¿crisis del hombre o crisis de la sociedad? Creo que podemos advertir que es la sociedad capitalista, en sus estructuras íntimas, la que estalla por los cuatro costados, y creo, también, que al negar la crisis del hombre no sólo la estamos rechazando en el nivel de una intemporal y abstracta "naturaleza humana", sino también en el nivel del hombre común concreto, del hombre-masa si ustedes quieren, que está realzado en su participación y en su perspectiva histórica y valorizado, por lo tanto, en su condición humana.

Es indudable que se ha acelerado la crisis de la sociedad al alcanzar extremos insospechados sus costados de inhumanidad esencial, a tal punto que el hombre vuelve a sentirse atemorizado ante los avances de una tecnología industrial que lo amenaza con el desempleo. Es, en definitiva, la inhumanidad de un sistema que al separar al hombre del producto de su trabajo, al limitarlo en su función creadora mediante el desmenuzamiento de sus prácticas de trabajo, hace que el trabajo, que es la condición esencial del hombre, se convierta en su castigo. Podemos descubrir hasta qué límites llega semejante inhumanidad cuando un filósofo tan alejado de nuestros puntos de vista, como Spranger, nos asegura que uno de los síntomas de la crisis es "la división del trabajo, que desgarra las fuerzas del individuo, [y] cobra proporciones funestas", lo cual hace que los hombres dejen de ser

personas para convertirse en "ruedas movidas desde fuera" [53].

Tales "ruedas movidas desde fuera" implican, por cierto, la existencia de minorías todopoderosas que sofocan a la masa, la deshumanizan y la privan de toda decisión que no se manifieste en el terreno de la negatividad.

Un testimonio insospechable sobre el particular es el de la Conferencia sobre la Iglesia, la Comunidad y el Estado, celebrada en Oxford en 1937 con participación de representantes de todas las iglesias protestantes del mundo. En una de sus conclusiones puede leerse: "La tercera característica de la situación existente que repugna a la conciencia cristiana consiste en el poder ejercido por un reducido número de individuos o grupos que no son responsables ante ningún órgano de la sociedad. Esto da al orden económico de muchos países cierta semejanza a una tiranía, en el sentido clásico de ese término, en la cual a los gobernantes no se les puede llamar a rendir cuentas ante ninguna autoridad superior representante de la comunidad sobre la que se ejerce el poder. En la cumbre de esta jerarquía están los dirigentes del mundo de las finanzas, cuyas decisiones elevan o atenúan la temperatura económica. Por debajo de ellos están los jefes de ciertas grandes industrias fundamentales, cuya conducta y orientación afectan vitalmente las vidas de millones de seres humanos. Por debajo de ellos nuevamente está una masa de empresas económicas, grandes y pequeñas, cuyos propietarios ejercen poder sobre algunos centenares o algunos millares de personas dependientes de cada una de ellas. El poder que estos últimos ejercen está limitado en muchas cuestiones por los sindicatos y la ley. En su conjunto, sin embargo, la acción de los sindicatos y del Estado se ha reducido hasta ahora a establecer y mantener ciertas normas mínimas. Casi todo el campo de la estrategia económica, que en último término determina qué normas pueden mantenerse, escapa a su control." [54]

Es una descripción bastante correcta de la sociedad de

[53] Eduard Spranger, "¿Existe una crisis contemporánea?", en *Imago Mundi*, núm. cit., p. 24.

[54] Cit. por Bagú, "La sociedad de masas en su historia", en: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, núm. 4-5, setiembre-diciembre de 1960, pp. 135-136.

los monopolios, y por ella podemos advertir que el hombre no está padeciendo una crisis interior de su subjetividad incapacitada para comunicarse con otras subjetividades gemelas, sino que está siendo desgarrado por los mecanismos objetivos del poder económico. La crisis, pues, no radica en el hombre, sino en las estructuras mismas de la sociedad capitalista. Ha bastado que tales estructuras fuesen destruídas para que mudara esencialmente el sentido de la problemática del hombre en otras latitudes de la tierra. Porque insistimos en que el signo de nuestro tiempo es justamente la irrupción de las masas como factor dinámico de la historia, no meramente como pasividad receptora. Y los pueblos que irrumpen *masivamente* en la libertad, como los países hasta ayer dependientes, y los pueblos que en menos de cuatro décadas han pasado *masivamente* del precapitalismo al socialismo [55], ¿no están proporcionando un nuevo tono al individuo porque colectivamente están aboliendo los obstáculos que se oponían a la expansión de la individualidad?

Aunque el desconcierto por la presunta dimisión del hombre pueda traducir en algunos casos una angustia sincera, traiciona siempre, a pesar de todo, un estilo de pensamiento atado a lo que Ingenieros llamaba "la engañadora poesía del pasado". Análogamente puede decirse lo mismo de las lamentaciones y pavores por la "sociedad de masas". Se teme por la sofocación del "individuo" cuando este individuo resulta poco menos que anulado por la división social del trabajo y la racionalización productiva, y se mira como una señal de disminución histórico-moral la aparición militante del "anti-individuo". En algún curso universitario cordobés el "individuo" fue exaltado porque representaba la "libertad" y la "autonomía", mientras el "anti-individuo" fue escarnecido porque reivindicaba valores al parecer tan

[55] Ciertamente que esa rebelión colectiva de los pueblos contraría a los teóricos de la dimisión de las masas. Así, pues, escribe Ortega y Gasset: "También hay, relativamente, pueblos-masa resueltos a rebelarse contra los grandes pueblos creadores, minoría de estirpes humanas que han organizado la historia." (*La rebelión de las masas*, p. 197.) Difícil sería encontrar más ancha justificación del sistema colonial.

desdeñables como la "igualdad" y la "solidaridad".[56] Pero dicha reivindicación adelanta el sentido más perdurable del humanismo, porque representa la asociación de los libres productores para fines solidarios de convivencia social. Por eso, la liberación del hombre, su redención posible, deja de ser un hecho individual para convertirse en un problema social.

Y es aquí cuando el rostro de Viernes, azarosamente aparecido en la solitaria isla de Robinson, vuelve a ofrecernos su mirada significativa. Viernes es sometido, pero hubiese bastado cambiar de mano a la posesión de la espada para que las relaciones de poder quedaran invertidas. Viernes podía disponer de voluntad, pero carecía de los elementos objetivos para manifestarla. Pero si el hombre es él y el complejo de relaciones que lo rodean (Ortega decía: el hombre y su circunstancia), ello no significa que el hombre soporte pasivamente tales circunstancias: él las modifica, a medida que él mismo se va modificando. Y es aquí, entonces, cuando el fugaz anuncio de Viernes vuelve a presentarnos el problema de la responsabilidad histórica del hombre.

El hombre no está cargado individualmente con todos los pecados del mundo, como lo pretende cierta literatura agobiante. Pero hay un sentido de la responsabilidad histórica que hace al hombre colectivamente responsable de cambiar lo que puede ser cambiado y que nos recuerda que no actuar es la peor, la más sórdida manera de la acción. En tal sentido, pues, en el sentido preciso en que las condiciones de la crisis de la sociedad capitalista crean los fundamentos para la implantación del humanismo real, en ese sentido preciso —dramático y jubiloso al mismo tiempo— podemos afirmar que la "rebelión de las masas" indica el

[56] José Medina Echavarría, "La política en la sociedad de masas". en: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, núm. cit., p. 149. Escribe: "Dos tipos de individuos, dos clases de moral, y por tanto de política y de estructura social. En política, el «anti-individuo», el hombre-masa, sólo descansa cuando ha podido liberarse de su individualidad, o sea de su iniciativa y responsabilidad, lo que realiza a plenitud en la fórmula del plebiscito. El «individuo» es el hombre viviendo a partir de sus propias decisiones; el «anti-individuo», por el contrario, escabulle la carga de la decisión y aspira a ser «redimido» de ella por el caudillo."

final de la crisis del hombre. Es el momento en que el hombre asomado al conocimiento de las leyes de la historia, se hace dueño de su propio destino. Es el momento en que el hombre ha quebrado, no sólo en los hechos, sino también en la conciencia, la insularidad recelosa en que querían confinarlo. Y es también, ¿por qué no decirlo?, el momento en que la victoria del hombre se anuncia como indudable.

8

EL INDIVIDUO Y EL GENERO HUMANO

Claude Nachin

Conocimiento de los hombres. — Sesenta y cinco años después de la aparición del primer libro fundamental de Sigmund Freud, *die Traumdeutung* [1], resulta gracioso ver cómo algunos universitarios serios aún pretenden que la psicología individual no forma parte directa de la ciencia psicológica, de la que sólo sería una de sus aplicaciones, casi secundaria, con lo cual rechazan el programa de psicología *concreta* definido por Georges Politzer: por ejemplo, ¿por qué el señor Fulano, joven y apuesto, se ha casado con la señorita Mengana, vieja y enferma? Pero estos especialistas de las ciencias humanas no hacen más que adornar con oropeles teóricos algunos prejuicios que siguen siendo lo común de la mayoría. Hombres políticos responsables, que tienen la costumbre de desenredar los hilos de situaciones políticas muy complejas, comparten las mismas dudas y no creen que se pueda responder de modo científico a la pregunta: "¿Por qué aquel Fulano, a pesar de tener una mujer tan excelente,

[1] Publicado en francés con el título de *La Science des rêves* [*La ciencia de los sueños*], que no refleja con exactitud el título en alemán.

no se priva de una querida?". Parece que a muchos les resulta más tranquilizador repetir, con los teólogos, que "la carne es débil", lo cual haría sonreír tanto como "la virtud soporífera del opio" si no fuera que tiende sobre el conjunto de la humanidad una capa de culpabilidad universal e indiferenciada, que se junta con el mito del Pecado Original. Los problemas de la vida privada, íntima y, sobre todo, sexual, de cada uno, particularmente enmascarados por las morales religiosas de inspiración cristiana, por importantes que sean, no son los únicos objetivos de la psicología concreta. "¿Por qué este militante experimentado me inspira una confianza limitada, en tanto que este otro, recién llegado, me resulta particularmente simpático y siento la tendencia de confiar sin reservas en él, a pesar de la razonada costumbre de juzgar a la gente por sus obras?" "¿Por qué aquel ser, dotado y eminente, va de fracaso en fracaso, mientras que otros, mucho más tiernos, sacan mejor partido?" Estas preguntas, que no son exclusivas de nadie, requieren respuesta no sólo en interés de los individuos a quienes atañen, sino también en el de su familia, de los grupos sociales, de las clases y, por último, de la humanidad, de la que aquéllos forman parte.

MITOS Y RAZÓN. — Cándidas mentes consideran de mil amores como construcciones mitológicas todo o parte de la teoría psicoanalítica y otras teorías de las ciencias humanas en plena evolución. La comparación que estableció Freud entre el mito de Edipo, expuesto por la tragedia griega, y la situación del muchachuelo entre su padre y su madre les parece una caución fácil. Algunos exégetas de Freud, como D. Bakan, A. Memmi y A. Rousseau, han estudiado con todo derecho sus lazos con la tradición especulativa judía y los místicos judíos. Aun cuando el epíteto de "mitológico", lanzado como una acusación contra muchas investigaciones de las ciencias humanas, era válido, la espléndida ignorancia de los censores no se justificaría, y no se ve por qué los "mitos modernos" no han de merecer un análisis científico con los mismos títulos que los de las mitologías antiguas. Sobre todo, es indispensable que aquellos que desean estudiar estos asuntos mediten el capítulo titulado "Mitos y razón" de la notable obra de Henri Wallon *Del acto al pensamiento*, en

el que leemos: "El tipo de nuestros conocimientos es, hoy por hoy, el de la ciencia. Bajo este nombre habría, no obstante, que hacer muchas distinciones. El tipo intelectual de la ciencia contemporánea no es el de la ciencia cartesiana. Y si volvemos tan sólo unos pocos siglos, el tipo de los conocimientos varía de modo mucho más profundo, a tal punto, que nos sentiríamos tentados de considerar que se trata, ya no de conocimientos, sino de ilusiones, de prejuicios y, por último, de mitos. Estas nociones míticas respondían, sin embargo, a ciertas formas de acción, hoy, sin duda, muy superadas, pero que durante milenios abrigaron la existencia de las sociedades y protegieron sus primeros progresos intelectuales, aunque conteniéndolos. Representaron ciertas relaciones útiles de esas sociedades con el medio natural. Fueron un modo de agrupar las cosas de la naturaleza, de imaginar las fuerzas actuantes de ésta, de explicarlas, de oponer o de unir a ellas las fuerzas del hombre. De cualquier manera que juzguemos esas representaciones en comparación con las nuestras, es imposible negarles el nombre de conocimientos. Implican técnicas. Técnicas indudablemente más sociales que objetivas, más místicas que científicas, pero técnicas bien ajustadas, con su propio criterio y que permitían comparar el esfuerzo realizado con el resultado obtenido. Técnicas que fueron indispensables para el acontecer, entonces muy lento, de las sociedades y, por lo tanto, también del conocimiento. A través de esas técnicas se elaboraron los cuadros iniciales de la inteligencia y de la reflexión".

Y luego: "¿Se dirá que sólo los conocimientos adquiridos pueden justificar tal pretensión [2] y que sólo ellos, también, son capaces de modelar los cuadros del conocimiento, de suscitar la razón en el hombre? Desde luego que gracias a ellos se desarrolló el conocimiento en el curso de los siglos y cada sociedad pudo también integrar algo en la evolución de la inteligencia humana. Sin embargo, no habría que desconocer las dificultades y las contradicciones que todo progreso del conocimiento le impuso resolver en presencia de algo real

[2] Se trata de la pretensión del hombre moderno "que postula la exacta semejanza de sus representaciones y de las cosas y que se fía de sus ideas acerca de lo real para modificarlo".

nuevamente rebelde y que debía serlo merced a la reforma del instrumento racional mismo". Y por último: "Las consecuencias de esta íntima ligazón entre el espíritu y las cosas son de un alcance imprevisible. La disposición de la razón por las necesidades del conocimiento no es irrevocable. Distinciones que parecían haberse vuelto fundamentales pueden trastrocarse. Ciertas amputaciones de la sensibilidad y de la inteligencia pueden ser sólo provisorias. Puede parecer que tales modos de relaciones intuitivas con los seres, las cosas o el universo estén en regresión. No es seguro que no puedan revivir como consecuencia de un nuevo rodeo del pensamiento en su contacto con el mundo. Desde ya, es posible que oportunamente fecunden los esfuerzos más objetivos de nuestras sociedades contemporáneas y de nuestras ciencias. No hay fuerzas que sean abolidas para siempre, aun cuando debamos observarlas como superadas y pertenecientes a una forma de acción o de mentalidad más primitiva que la nuestra".

La perspectiva que sugiere Wallon fue desarrollada de otra manera por C. Levi Strauss, en *Pensamiento salvaje.*

No se trata de hacer la apología de los mitos y las mitologías nuevas o antiguas, sino de tenerlas en cuenta como elementos de la realidad humana en el camino que lleva de la acción inmediata al pensamiento científico. Las diferentes ciencias humanas se encuentran más o menos avanzadas en este camino. En cada una de ellas distínguense varias perspectivas interesantes, desarrolladas por un investigador o por una escuela: sería erróneo calificar de ecléctica la actitud del practicante de las ciencias humanas que se atiene al hecho de las diversas corrientes de investigación, desde el instante en que no procura conciliar lo inconciliable, sino que mantiene en observación las contradicciones de su punto de vista teórico como los avatares de su práctica, único modo de ahondar su reflexión a partir de las grandes obras existentes y respetando los hechos ya científicamente establecidos.

LA PERSPECTIVA MARXISTA. — Los científicos que se inspiran en el marxismo tienen, hoy, una grave responsabilidad en este terreno. El problema del individuo está, en efecto, en el corazón del marxismo, tanto desde el ángulo de la *individuación* como desde el ángulo del florecimiento de todas

las individualidades, ya proclamada por el *Manifiesto Comunista*: "En el lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, surge una asociación en la que el desarrollo de cada cual es la condición del libre desarrollo de todos". Pero, como ya lo he señalado en otro sitio[3], sólo logra todo su alcance a partir del momento en que existe un vasto campo social organizado de acuerdo con los principios del marxismo. Precisar por qué el estudio científico de estos asuntos ha estado frenado durante algún tiempo es tarea del historiador y del historiador de las ciencias[4]. Pero si puede hablarse de atraso en la elaboración de las ciencias humanas con relación a la elaboración de las ciencias de la naturaleza, históricamente —desde la muerte de Marx hasta nuestros días— de lo que hay que hablar es de un extraordinario avance de las ciencias humanas. Este fervor extraordinario de la investigación es lo que deseo asentar aquí. A falta de una teoría científica integral[5], tanto de la sociedad como de la personalidad, sólo puedo hacerlo a través del prisma de mi práctica y de mi reflexión teórica de militante y psiquíatra clínico.

MÉTODO DE EXPOSICIÓN. — Cinco vías de aproximación se ofrecían para responder al título demasiado ambicioso de este artículo. Desde un punto de vista teórico, era posible, o bien centrar el estudio alrededor de algunos conceptos-clave de las ciencias humanas, o bien realizar un vuelo panorámico sobre las diversas disciplinas que contribuyen a él. Desde un punto de vista más concreto, era posible, o bien partir de un individuo "auto-lector" y ubicarlo a partir de su génesis, como adulto en el género humano, o bien surgir de una

[3] "Vers la psychologie concrète" ["Hacia la psicología concreta"], por aparecer. [El autor se refiere, acerca de esta última observación, al año 1965. *(N. del E.)*].

[4] He adelantado algunas hipótesis sobre este tema en un artículo que he mantenido inédito y que he de incluir en un ensayo acerca de "Conocer a los hombres".

[5] Semejante teoría, más avanzada en el campo de la sociedad gracias al marxismo, nunca será, sin embargo, integral, porque sociedades, clases, grupos e individuos se trasforman en su práctica a veces antes de que los investigadores lleguen a estudiarlos.

situación de la actual sociedad francesa (única que conozco) para discernir en ella un resumen de las clases, de los grupos y de los individuos en ella implícitos. Preferí el camino intermedio, que consiste en formular algunas señales acerca de la espiral del progreso humano, de Hegel, Marx y Engels a una pléyade de investigadores actuales, sin pretender recorrerlo por completo. Antes que un aspecto u otro del problema, preferí dos tipos de señales: puntos-gozne, en los que diferentes investigaciones teóricas puedan articularse para progresar juntas a partir de allí; y puntos-nudo de la realidad, en los que teorías y técnicas se empecinan hasta ahora.

Algunas características principales de los hechos humanos

Biológicamente, la especie humana se define como *especie social* provista del mayor *cerebro* (P. Chauchart). Más allá de la *estación erecta* y del desarrollo de las *manos*, el desarrollo del *trabajo* humano, con sus herramientas, y el de la palabra, no pueden datarse de una manera interrelacionada. A partir de esta fórmula básica, respecto de la cual parece haber acuerdo general, se han desarrollado una multitud de investigaciones científicas particulares que divergen de acuerdo con el objeto que se han delimitado en el vasto campo de la realidad social, y también de acuerdo con el punto de vista desde el que consideran un mismo objeto. De acuerdo con las opiniones de los investigadores, el acento se ha desplazado de un punto al otro de la fórmula básica respecto de la cual parece haber acuerdo general, y hay quienes se han guiado por la filosofía *dialéctica materialista*, que puede ayudarnos a que nos rencontremos en el dédalo de las ideas distintamente válidas que nos formamos acerca de la realidad.

En el prólogo a la primera edición de su libro *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Engels escribe: "Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción es de dos clases. Por una parte, la producción de medios de existencia,

de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; por otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, por una parte, y de la familia, por la otra. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, y con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social. Sin embargo, en el marco de este desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco, la productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio, la diferencia de fortuna, la posibilidad de emplear fuerzas de trabajo ajena y, con ello, la base de los antagonismos de clase: los nuevos elementos sociales, que en el trascurso de generaciones tratan de adaptar el viejo régimen social a las nuevas condiciones, hasta que, por fin, la incompatibilidad entre uno y otras lleva a una revolución completa. La sociedad antigua, basada en las uniones gentilicias, salta por los aires a consecuencia del choque de las clases sociales recién formadas, y su lugar lo ocupa una nueva sociedad organizada en Estado y cuyas unidades inferiores no son ya gentilicias, sino unidades territoriales; se trata de una sociedad en la que el régimen familiar está completamente sometido a las relaciones de propiedad...". F. Bottigelli ha observado a propósito de este texto: "Hay allí una inexactitud de Engels, que pone en el mismo plano la propagación de la especie y la producción de los medios de existencia, para hacer de todo ello las condiciones determinantes del desarrollo de la sociedad y de las instituciones. Por el contrario, el propio Engels muestra en el curso de su obra, al analizar materiales concretos, que el modo de producción material es el factor principal y determinante del desarrollo de la sociedad y de sus instituciones".

Es indudable que, si el problema de la reproducción es común al hombre y a los animales, el *trabajo* productivo aparece como una característica fundamental del género humano desde sus comienzos. El es quien decidirá muy pronto lo

esencial. En su tesis acerca de las "Estructuras elementales del parentesco", C. Levi Strauss, inspirándose, entre otras cosas, en el marxismo, el psicoanálisis y la obra de M. Mauss, aporta una contribución importante y original a nuestro problema: "...al reclasificar los cambios matrimoniales en el ciclo general de los dones y los cambios", no ha llevado los hechos de orden matrimonial a hechos de orden económico, sino que los ha "aproximado a éstos para incorporarlos en un conjunto funcional" (P. Kahn). En efecto, Levi Strauss dice de la exogemia que posee "una finalidad que tiende a asegurar, por la interdicción del matrimonio en los grados prohibidos, la circulación total y continua de esos bienes del grupo por excelencia que son las mujeres y sus hijas". P. Kahn prosigue su análisis e indica: "Así, la distribución de las mujeres es considerada cual si volviera a entrar en el ciclo general de los cambios. El *cambio*, concebido como un fenómeno total, que comprende la alimentación, los objetos fabricados y las mujeres, o como un *fenómeno general de reciprocidad*, constituye la forma universal del matrimonio...". Este trabajo muestra mejor cómo la propagación de la especie se convierte en un aspecto de toda la vida social.

La propagación de la especie y de la familia conserva una gran importancia: los hombres productores son parte esencial de las fuerzas productivas, y la propagación de la especie ajusta también el número de los consumidores. A través de las trasformaciones sociales sucesivas, las diversas formas de la familia han continuado siendo, mejor, el lazo entre el individuo y las estructuras sociales, pero también el sitio de paso de la Naturaleza a la Cultura para el recién nacido humano. Desde las sociedades más remotas, la sexualidad humana ha estado sometida a la Regla, y la propagación de la especie, aunque atañe a la biología, supera a ésta en lo que concierne al género humano, para constituir un elemento básico de las relaciones sociales.

Antes que el régimen de la propiedad adquiriese la importancia decisiva que señala Engels, ya los hombres poseían algunas lenguas desarrolladas. Bajo el signo de la *palabra*, del *lenguaje*, se operaron el cambio de bienes y el cambio de mujeres, así como el aprendizaje por el muchachito de las

técnicas del cuerpo y, luego, del conjunto de las reglas de la vida social en uso en su grupo.

Señalemos, de paso, que también las *herramientas* atrajeron la atención, a veces en forma exclusiva, de ciertas doctrinas tecnológicas, mientras que la obra de A. G. Haudricourt nos muestra el interés de una tecnología, como ciencia de las fuerzas productivas, que no subestiman la propiedad de los cambios de modo de producción en la explicación histórica.

Afirmar el sitio primordial del trabajo productivo en la historia es, por tanto, para nosotros, una base que no nos hace perder de vista la amplia floración de las actividades humanas, sino que nos permite encarar su estudio con más seguridad, situarlas en el conjunto del que forman parte y prever el porvenir y contribuir a realizarlo. Si nuestras prácticas son cojas, si las técnicas elaboradas a partir de las ciencias humanas no son aún demasiadas ni, sobre todo, generalmente aceptadas como válidas, quiere decir que algunos problemas fundamentales permanecen en suspenso. Hay quienes aún revisan las adquisiciones básicas del marxismo, en tanto que otros, que las aceptan de boquilla, se apresuran a descuidarlas. Otros no han salido todavía de la caricatura del marxismo, que confunde el papel determinante-en-última-instancia de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción en la estructura social con su papel exclusivo en casi todos los niveles de la realidad humana. Barridos estos dos errores extremos, queda por cumplir un inmenso trabajo de investigación apropiado para precisar en todos los terrenos y todos los niveles las relaciones entre base y superestructuras. De haber centrado nuestro estudio en algunos conceptos-clave de las ciencias humanas, habríamos debido examinar el concepto de "estructura", que ha sido objeto de un coloquio y en seguida de un libro de R. Bastilde dentro de los marcos de la preparación, por la UNESCO, de un "Diccionario terminológico de las ciencias sociales". Este libro, cuyos colaboradores han efectuado el necesario esfuerzo de claridad para la finalidad propuesta, muestra que en la actualidad existen varios conceptos designados con el término de "estructura" en las distintas disciplinas de las ciencias humanas, lo cual requiere mucha prudencia en las indispensables confronta-

ciones interdisciplinarias; si no, una legítima preocupación de síntesis se agota en analogías puramente verbales, de las que H. Wallon y M. Cohen nos han enseñado a desconfiar. Además, oponer historia y estructura es una posición filosófica premarxista: somos los primeros en denunciar un evolucionismo metafísico que va desde el "buen salvaje" hasta el adulto blanco y preferentemente propietario; reconocemos el interés del estudio estructural del estado de una lengua en un momento dado en lingüística, como de una sociedad arcaica en etnología; pero no olvidamos la primordial importancia del *movimiento* real, como la historia de una lengua y su actual evolución, o la evolución acelerada de nuestra sociedad. Si hemos denunciado la confusión premarxista entre hechos económicos y hechos sociales globales, no ha sido, claro está, para confundir en seguida los hechos sociales globales con los fenómenos lingüísticos y reducir, así, "la sociología a una interpsicología perfeccionada y la sociedad a un sistema de interacciones", como tienden a hacerlo muchos investigadores sociales norteamericanos a los que A. G. Haudricourt y G. Granai han criticado de modo insistente. No obstante, el legítimo temor de ver que proliferen las tendencias idealistas a reducir toda la realidad humana y su desarrollo al juego de la estructura formal de la lengua no debe inducir a que se subestime el alcance, para el conjunto de las ciencias humanas, de la fundación de la lingüística general por F. de Saussure. La idea de una *semiología,* que estudie la vida de los signos dentro de la vida social, de la que la lingüística general sólo constituye una parte, ya ha suscitado investigaciones que han sido y pueden ser frustuosas siempre que no se suelte la presa por cazar la sombra, o lo que es lo mismo, que no se deje la realidad social en devenir por la comparación formal única de sus estructuraciones momentáneas, ni la determinación-en-última-instancia mediante la economía por la determinación mediante el logos.

Sociología y psicología interpersonal

MICROSOCIOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA. — Todo hombre pertenece, desde su nacimiento, a una colectividad nacional, a una

clase, a un habitat y a un grupo familiar. Después penetra en otros medios, escolares y de trabajo, que le son impuestos. Vale decir que el estudio sociológico de la realidad social global es primordial, pero que el de los pequeños grupamientos sociales es igualmente previo al de los individuos y sus relaciones interpersonales.

G. Gurvitch se aparta del marxismo en lo que atañe a la teoría de las clases sociales. Este desacuerdo remite, en el fondo, a una divergencia teórica esencial: G. Gurvitch niega que la estructura económica (el modo de producción) sea, en última instancia, determinante, y su rechazo de la concepción materialista de la historia está en relación con un rechazo más o menos claramente expresado de la dialéctica materialista en general. Sin embargo, su notable obra es muy valiosa. Nos ayuda a avanzar por el camino de los desarrollos teóricos que resultan indispensables para una consideración metodológica correcta de las relaciones entre los fenómenos sociales totales y los fenómenos psíquicos totales; por consiguiente, para avanzar de modo práctico en el camino arduo que ha de conducirnos racionalmente "del horizonte de un hombre al horizonte de todos", y del horizonte de todos a los problemas de cada cual. En su estudio de la realidad social en profundidad, describe como último rellano —el más difícil de alcanzar por el sociólogo— los "estados mentales y actos psíquicos colectivos". "...la sociología en profundidad concibe todo hecho psíquico, conciente o no, que descubre en la sociedad como *situado en el ser* y muy particularmente en el *ser social*." Define los fenómenos psíquicos totales: "El drama de tensión creciente o decreciente hacia lo que se afirma cada vez más como lo «Nuestro», lo «Mío» y lo «Tuyo» en el flujo de lo vivido dirigido hacia lo espontáneo. Lo vivido es siempre, a la vez, colectivo, interpersonal e individual, tanto cuando se trata de lo conciente como de lo inconciente o lo subconciente". "...el problema de la comunicación entre Yo, Tú y Él no puede resolverse sin recurrir a su unión previa dentro de un Nosotros, también integrado a un grupo, estando éste, a su vez, inscrito en la sociedad global; porque, puesto que la comunicación tanto entre individuos como entre grupos se establece de preferencia con ayuda de señales, de signos y de símbolos, la eficacia de estos últimos sólo puede asegurarse

si hay Nosotros que les sirvan de fundamento." Subraya que Marx fue el primero "que llegó a una fórmula sociológica de la vinculación dialéctica entre lo individual y lo social, al proclamar en su libro de juventud, largo tiempo inédito *Economía política y filosofía*, que «el hombre total» y la «sociedad total» se recubren", fórmula que M. Mauss habría de encontrar por su propio camino antes de la edición de esta obra de Marx. Para Gurvitch, "los esfuerzos mancomunados de la sociología, el análisis psicológico que analiza las *obras culturales*, el método behaviorista, la técnica psicoanalítica y los tests llamados «sociométricos» son los únicos que permiten aprehender y estudiar los «fenómenos psíquicos totales»; éstos son siempre, pero en grados diversos, intelectuales, emotivos y volitivos a la vez".

Al describir los tipos sociales, Gurvitch aisló los tipos microsociológicos o formas de sociabilidad, los tipos de grupamientos y los tipos de sociedades globales. En las formas de sociabilidad describió, ante todo, los *Nosotros*, cada vez que tres o más individuos participan y se fusionan de modo parcial en conjunto, pudiendo ser ellos mismos estos Nosotros, clasificados en Masa, Comunidad y Comunión, de acuerdo con un orden de fusión creciente de los individuos que los constituyen. Cada Nosotros constituye un todo irreductible a la pluralidad de sus miembros. Distingue con nitidez sus relaciones con los prójimos, siendo los Nosotros, por lo demás, elementos más decisivos de la realidad social que las relaciones interpersonales. Estas últimas, que traducen una sociabilidad por oposición parcial entre Yo, Tú y Él, sólo son tomadas en consideración por la psicología social norteamericana, excepción hecha de la obra de C. H. Cooley. Implican relaciones de aproximación (obligaciones recíprocas), de separación y relaciones mixtas. A menudo se operan por parejas, contrariamente a los Nosotros, que engloban tres personas o más.

Gurvitch redactó una tipología detallada de los grupamientos sociales particulares que atañen a la macrosociología y que "son tipos sociales de carácter abstracto-concreto, intercalados entre los tipos abstractos tales como las formas de sociabilidad y los tipos concretos tales como las formas de sociedades globales". Definió el grupo: "Una unidad colecti-

va real, pero parcial, directamente observable y basada en actitudes colectivas, continuas y activas, con una obra común por cumplir, una unidad de actitudes, de obras y conductas, que constituye un cuadro social estructurable que tiende hacia una cohesión relativa de las formas de sociabilidad". No hemos de examinar aquí los quince criterios de clasificación de los grupos, ni el conjunto. Simplemente subrayamos que el estudio científico de los grupamientos tales como la familia, los grupos de habitat, de localidad, de trabajo, de solaz, los grupamientos religiosos, sindicales y políticos —que es un estudio que apenas comienza—, ha de ganar mucho con la utilización de los diversos rellanos de la realidad social y de los tipos microsociológicos, si es que nunca pierde de vista la prioridad de la sociedad global y de los grupamientos fundamentales que son las clases sociales, como Gurvitch invita a hacerlo. Permanecemos en el campo de la sociología, pero de una sociología capaz de explorar la realidad social en todas sus direcciones.

LA OBRA DE MORENO. — Las relaciones de las personas entre sí, cualesquiera fueren, tan ampliamente determinadas por los grupos de hechos en los que participan independientemente de su voluntad, no permiten que se las reduzca a su posición en estos grupos.

Mientras Gurvitch desarrollaba la "microsociología", J. L. Moreno en Austria y luego en Estados Unidos creaba la "sociometría", de modo independiente. El pensamiento teórico de Moreno es débil con relación al de Gurvitch. Moreno y sus discípulos han exagerado cada vez más el papel de la microsociología "al ignorar la primacía ontológica de la sociedad global y la irreductibilidad de los grupamientos a las formas de sociabilidad que los componen..." (G. Gurvitch). Tienen tendencia no sólo a concederle un lugar preminente al rellano psicológico de la realidad social, sino también a concentrar toda su atención en la psicología interpersonal, con detrimento de la psicología colectiva. Además, la psicología interpersonal sólo es considerada bajo el aspecto de preferencias y repugnancias interindividuales. Las concepciones políticas y sociales de Moreno son tan absurdas como reaccionarias. Pero su obra no deja de tener varios méritos:

1º) Ha acentuado el hecho de que las relaciones de interacción humana se caracterizan por su *espontaneidad*, su *elemento creador*, su vinculación con el *instante*, su integración en configuraciones concretas y singulares. La medida sociométrica no es más que un medio técnico muy limitado a fin de comprender mejor estas relaciones;

2º) Ha inventado varias técnicas: a) La utilización de la acción dramática teatral, del "teatro espontáneo", para la terapéutica psiquiátrica, por una parte, y para la experimentación sociológica de las relaciones sociales y de los grupamientos en formación, por la otra: "psicodramas", "sociodramas". El alcance de este último es ciertamente limitado. Las diversas modalidades de psicodrama empleadas por los psicoanalistas franceses como S. Lebovici, R. Diatkine y E. Kestemberg presentan un gran interés en manos de especialistas altamente calificados para la cura de ciertas enfermedades mentales psicóticas, psicopáticas o neurosis graves, que no se prestan a la cura psicoanalítica clásica, sea porque su capacidad de verbalización es reducida, sea, por el contrario, porque hablan en el vacío. El psicodrama proporciona, en efecto, la ocasión de observar al enfermo comprometido en el juego de un tema con sus actitudes, su mímica, sus gestos, y no sólo con sus propósitos. Los terapeutas coactores pueden entonces contribuir a una evolución del juego y de la personalidad del enfermo, de sesión en sesión; b) Las técnicas sociométricas que implican varios tests sociométricos.

René Zazzo vióse inducido a estudiar el vínculo entre microsociología, sociometría y psicología a partir de sus estudios en algunos medios escolares de la región parisiense y de sus tesis acerca de las hermanas gemelas. Muestra cómo la concepción walloniana de la *sociabilidad sincrética* del niño pequeño y del papel de la *emoción* como una forma primera de comunicación social antes del lenguaje, se aproxima a la concepción moreniana de una constelación social basada en los lazos afectivos de los individuos que la componen. Pero justamente critica la tendencia de Moreno a abstraer los actuales lazos de individuos que actualmente viven en un grupo de su historia, la tendencia a operar una distinción absoluta entre los grupos "oficiales", "culturales", y los grupos creados por las interrelaciones afectivas, distinción igual-

mente muy marcada entre el hombre en su espontaneidad creadora y los "animales técnicos" creados por nuestra ciencia. Aunque una catástrofe termonuclear constituye la primordial amenaza para la humanidad, la utilización pacífica de la energía atómica puede ser una fuente incomparable de bienestar para los hombres. Henri Wallon ha señalado, en su estudio de los medios, los grupos y la psicogénesis del niño, que "la existencia de un grupo no descansa sólo en las relaciones afectivas de individuos entre sí; y aunque la finalidad del grupo es mantener éstas, su constitución misma les impone a sus miembros obligaciones definidas".

Parécenos que la noción más importante de la obra de Moreno es la *tele*, a la que designa como "la más pequeña unidad de sentimiento trasmitida de un individuo a otro". Las técnicas morenianas permiten no sólo mostrar de manera científica la importancia de las interrelaciones afectivas de atracción o de repulsión entre las personas, de evaluarlas, de hacer que los participantes de un grupo tomen conciencia de ellas, sino también tener una acción favorable sobre la vida de las personas y los grupos. Si el *miedo* de algunos hombres frente a otros, con la consiguiente pérdida de espontaneidad y consiguiente ansiedad, está fundamentalmente ligado a una organización inhumana de la sociedad, el fin de la explotación económica del hombre por el hombre no ha de resolver todos los problemas de relaciones interpersonales. Así, pues, éstas deben estudiarse de manera científica, para ayudar a una mejor organización de los grupos de vida y de trabajo. La obra de Moreno, despojada de sus pretensiones de constituir una alternativa del socialismo, es uno de los primeros eslabones de esta investigación.

La persona

Si las relaciones interpersonales parecen suponer la existencia de personas acabadas * —lo que no es uno de los engaños menores a los que su imprudente teorización nos expo-

* En el sentido de consumadas, perfectas, no de concluidas. *(N. del E.)*

ne—, *la figura personal de cada cual no se dibuja, en realidad, sino poco a poco durante el curso de su desarrollo y de su historia individual, sobre el fondo de sus relaciones con los demás, pasadas y presentes, dentro de la sociedad.* La cronología de investigaciones como las de K. Lewin es interesante desde el punto de vista marxista, pues este investigador, que partió de investigaciones de psicología individual —proseguidas con la voluntad de definir y seguir una metodología correcta—, encuentra, como señala C. Faucheux, "variables de grupo, y se da cuenta de la rentabilidad de investigaciones que se limitarían al estudio de estas únicas variables. Luego, procurando exponer las variables específicas del comportamiento del grupo, ve la necesidad de analizar el medio social, que constituye el medio circundante psicológico de los grupos: de allí los estudios de «campo social» y de «psicología ecológica»[6]. En suma, un camino inverso al que recorrió Gurvitch, que lo hizo como sociólogo de la realidad social global. Si innumerables estudios psicológicos fueron consagrados al «tiempo personal», Lewin, en cambio, acentuó de manera especial la diferenciación y la extensión de la región que tiene, para el individuo, el carácter de realidad presente".

La etnología, en particular con M. Mauss y M. Leenhardt, y la psicología histórica, con I. Meyerson, nos muestran que la actual noción de individualidad humana, de persona, no es inmediata, simple ni primitiva, sino, por el contrario, mediata y construida, compleja y tardía. Contribuyen, también, a reducir la antigua oposición establecida entre individuo y sociedad.

Los reales caminos para el estudio de la *individuación*, vale decir, de lo que hace que un ser "posea no sólo un tipo específico, sino también una existencia singular, concreta, determinada en el tiempo y el espacio" (René Zazzo), son los de la psicología genética (psicología genética en el sentido habitual del término: estudia el desarrollo psíquico del niño y del adolescente) y el psicoanálisis. Estos dos caminos, diferentes en su origen, recórtanse, por lo demás, en diferentes

[6] No nos es posible detallar aquí estas nociones, como tampoco la noción, igualmente muy interesante, del "espacio de vida" de un individuo.

puntos de sus recorridos, y hace ya más de veinte años que importantes investigadores han sido inducidos en esta doble perspectiva. Que tienen, cuando menos, un resultado común poco discutido: los tres o cinco primeros años de la vida son decisivos para la elaboración de la personalidad. Hombres tan distintos por su temperamento, sus opiniones y su trabajo como Freud y Makarenko lo atestiguan, así como muchos otros científicos. No significa que la vida de un hombre se juegue a esa edad, sobre todo si esos primeros años han trascurrido en forma normal, sino que, cuando éstos han sido perturbados, lo que no se ha normalmente adquirido a esa edad será difícil, en todo caso, de subsanar.

Psicología genética. — La psicología genética ha sido desarrollada por varios autores en todo el mundo, entre los cuales se cuentan Piaget, Gesell, Vygotski, etc.; pero sin duda es en la obra de Henri Wallon donde sus conceptos y métodos están mejor precisados. En la escala del mundo vivo, la psicología genética se aplica "a descubrir o a definir los orígenes de la vida psíquica". Gracías, en particular, al estudio de los monos antropoides comparados con el hombre, estudia la inteligencia con y sin lenguaje. "En la escala de nuestra especie, la psicología genética presenta, además, muchas incertidumbres" por falta de una documentación suficiente. "En la escala individual, la psicología genética estudia la trasformación del niño en adulto." Ha puesto en evidencia la importancia de la prematurez fisiológica del recién nacido humano, y de la maduración progresiva del sistema nervioso central después del nacimiento. Pero el cierre de los circuitos nerviosos que corresponden al ejercicio de una función es sólo un punto de partida, pues el desarrollo ulterior de esta última depende de las ocasiones que tendrá o no de manifestarse. El medio interviene, pues, de modo decisivo, al suministrar o no tales ocasiones. El establecimiento progresivo de los circuitos funcionales torna necesarios para el hombre algunos aprendizajes prolongados y sucesivos, pero le permite en seguida, como compensación, actividades muy variadas de acuerdo con las circunstancias, en tanto que la actividad precoz y rápidamente adquirida del animal es mucho más estereotipada y poco accesible al progreso. Todos los autores

han sido inducidos a describir diversas etapas, estadios, períodos, fases o fechas de crisis en la evolución psicológica del niño: la discusión prosigue porque quiere saberse en qué medida unos u otros corresponden con exactitud a los hechos o sólo a nuestra necesidad de recortar lo real para aprehenderlo, ateniéndonos entonces únicamente a las exigencias de nuestro espíritu. Ciertamente, la verdad se sitúa entre estas dos posiciones extremas. En todo caso, la psicología genética del niño nos muestra la riqueza y la importancia de los primeros años de la vida del niño para la elaboración de la personalidad. El primer año de la vida del niño es capital para el desarrollo de la afectividad: "Desde la edad de seis meses —escribe Wallon— la gama de los cambios emotivos está casi completamente adquirida con el medio inmediato, de manera que puede dársele a este estadio el nombre de emocional". Las emociones en el niño han sido estudiadas en detalle por P. Malrieu. Spitz ha profundizado el estudio del primer año al unir a los resultados de la psicobiología walloniana los del psicoanálisis y mediante la elaboración de las experiencias originales que precisan que, después de la aparición de la sonrisa en el rostro humano en general, algunos meses más tarde la sonrisa queda reservada para la madre y los más allegados, y que la criatura se aparta con angustia de los extraños. Spitz se aplicó a precisar la importancia de las actitudes y conductas de la madre, y también las consecuencias de su separación de la criatura en el desarrollo y la patología eventual del niño. Aun cuando se haya dejado llevar por generalizaciones abusivas y haya exagerado el papel de la madre, olvidando la importancia de otros factores del medio, sus estudios son muy importantes. En un segundo libro, titulado *El No y el Sí; la génesis de la comunicación humana*, profundiza el estudio de la evolución psicológica del niño en el curso del segundo año en su relación con su madre, que lo alimenta: la aparición del gesto y de la palabra "no" es el indicador de un nuevo nivel de autonomía del niño, de la conciencia "del prójimo" y de la conciencia de Sí. El desarrollo de la psicología genética del niño nos informa cada vez más acerca de los orígenes del carácter y de los orígenes y el desarrollo del pensamiento en su vinculación con la actividad sensitiva, sensorial y motriz: es una psicología de las

actitudes "que forman la unión del músculo con la imagen de las situaciones o de las cosas inactuales o ausentes..." (Henri Wallon), así como de las conductas (inclusive las conductas verbales) consideradas en su filiación. No obstante, hasta hace poco se interesaba más en lo que caracteriza a la evolución del conjunto de los niños que en los casos particulares, y consideró, también, más la acción del medio social de un modo global antes que la acción de padres determinados en un niño determinado. Aun dentro de estos límites, se ha encontrado con las investigaciones psicoanalíticas a través de los estudios de Henri Wallon sobre la emoción, sobre la importancia de la imagen especular del corus propio (estudio retomado en varios trabajos de H. Wallon y también de R. Zazzo) y con el estudio sobre el papel del "otro" en la conciencia del "yo", para citar sólo tres puntos de señalación. Ya antes de la guerra un número de la *Revue Française de Psychanalyse* había confrontado la obra de Freud con la de Piaget; pero, de manera contradictoria, aunque Piaget personalmente tenía un juicio menos reservado acerca del alcance del psicoanálisis que el de Henri Wallon, su obra estaba, sin embargo, menos cerca de él. En el precitado estudio, Wallon muestra que las relaciones del adulto y el niño después de tres años con las personas de su ambiente no son relaciones directas, sino que parecen "tener por intermediario al fantasma del prójimo que cada cual lleva en sí", fantasma que es una condensación de nuestra experiencia de las relaciones con el prójimo, primitivas y correlativas de la diferenciación progresiva de nuestro "yo". Este problema ha sido profundizado no sólo en la obra de un psicoanalista como Spitz, sino también en las tesis de René Zazzo acerca de "las gemelas". Este último ha encarado, en particular, con prudencia pero con documentos apasionantes, los problemas sexuales de las gemelas. He tratado de profundizar, en un artículo que ya cité, el excepcional interés y los límites de sus dos tesis; su defecto principal estriba en que tanto para él como para Wallon las relaciones primitivas con el prójimo todavía son consideradas de una manera más o menos abstracta, sin tener en cuenta que el jovenzuelo crece entre seres *sexuados* —madre, y luego madre y padre— y rápidamente toma conciencia de las diferencias corporales y de los papeles sociales

entre los sexos. Es evidente que esto le da al fantasma del prójimo que cada cual —muchacho o niña— lleva en sí una especificación que todavía se les escapa a muchos, sesenta y cinco años después de los descubrimientos de Freud.

En el crepúsculo de sociedades dominadas por y para los humanos de sexo masculino, grandes poetas como Louis Aragon y diversos científicos redescubren que la más pequeña unidad humana posible no es el individuo de sexo masculino, ni el individuo de sexo femenino, sino la pareja, que es la única capaz [7] de llevar todas las potencialidades humanas. Pero aun cuando Marx, Engels y Lenin vieron con claridad el problema de la liberación de la mujer y, además, el alcance del amor y de la familia humanos, todavía es dable ver cómo salen de la pluma de autores de todas las latitudes filosóficas artículos sobre la concepción del hombre cuyo contenido "asexuado" no logra ocultar una visión masculina de las mujeres y de la familia, en tanto que ciertos autores feministas caen en el otro extremo. Sólo la práctica masiva de la igualdad del hombre y la mujer en el régimen socialista, combinado con los impetuosos progresos de las ciencias humanas, puede liberarnos de tales errores.

EL PSICOANÁLISIS. — A pesar de la explotación ideológica reaccionaria de que ha sido objeto el psicoanálisis, en parte a causa de ciertos errores de Freud, pero sobre todo por culpa de la verdadera degeneración de ciertos grupos "psicoanalíticos", en particular norteamericanos —para quienes el psicoanálisis no es más que un ardid de comerciantes destinado a vender una miserable mercancía—, nosotros debemos reconocer el revolucionario descubrimiento de Freud.

L. Althusser acaba de ubicar el psicoanálisis, al encarar, en *La Nouvelle Critique*, a Freud a través de la obra de J. Lacan. Su tesis alega que Freud fundó una ciencia nueva, que tiene la estructura de toda ciencia, pues posee una *teoría* y una *técnica* (método de cura) que permiten el conocimiento y la trasformación de su objeto en una *práctica* específica

[7] No lo es de modo necesario; supone, además, que debe estar armónicamente ligada a grupos sociales más amplios y al conjunto de la sociedad.

(la cura psicoanalítica). Lo que la técnica analítica encara en la práctica de la cura analítica son "los efectos prolongados en el adulto, sobreviviente de la extraordinaria aventura que, desde el nacimiento hasta la liquidación del complejo de Edipo, trasforma un animalito engendrado por un hombre y una mujer en pequeño niño humano. El acontecer *humano* del pequeño ser biológico salido del parto humano: he ahí, en su lugar, el objeto del psicoanálisis que lleva el simple nombre de *inconciente*". Althusser precisa la especificidad de este objeto con relación al de las ciencias vecinas: "Que el biólogo no encuentre en este objeto su asunto, cierto es, pues no es una historia biológica, ya que está íntegramente dominada, desde la partida, por el forzoso apremio del orden Humano que toda madre graba, con «amor» u odio maternales y desde su ritmo alimentario, en el pequeño animal humano. Que la historia, la «sociología» o la antropología no encuentren en él sus asuntos, nada asombroso tiene, puesto que éstas se relacionan con la sociedad, con la Cultura por lo tanto, vale decir, con lo que ya no es el pequeño animal, que se torna humano sólo después de haber atravesado ese espacio infinito que separa la vida de lo humano, lo biológico de lo histórico, la «naturaleza» de la «cultura». Que la psicología se extravíe en él, ¡no es extraño!, puesto que piensa que su «objeto» tiene que ver con algo «natural» o «no natural» *humano*, implícito en la génesis de ese viviente identificado y registrado por los controles de la Cultura (de lo humano), cuando el objeto del psicoanálisis es el asunto previo absoluto, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano hasta en cada retoño del hombre...". Gracias al punto de vista estructural introducido en lingüística por De Saussure, Lacan ha podido perfeccionar la teoría de Freud. Éste también había extraído las leyes fundamentales que rigen los sueños, los lapsus de la vida cotidiana, el efecto de las palabras ingeniosas y una gran parte de la formación de los síntomas neuróticos. Georges Politzer lo había subrayado, y Wallon mismo, que siempre mantuvo una actitud crítica frente al psicoanálisis, reconoció la validez de las leyes del sueño en su *Psicología patológica*. Lacan mostró que "el discurso del inconciente está estructurado como un lenguaje", pues la estructura del inconciente es formalmente idéntica a la del lenguaje. Sólo formal-

mente, como lo precisa Althusser en una nota: "... porque la Ley de la Cultura, cuya forma y acceso primero es el lenguaje, no se agota en el lenguaje: tiene por contenido las estructuras del parentesco reales, y las formaciones ideológicas determinadas en las cuales los personajes inscritos en estas estructuras viven su función. No basta con saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura del parentesco); además hay que elucidar las formaciones ideológicas que gobiernan la paternidad, la maternidad y la infancia: ¿qué es «ser padre», «ser madre», «ser niño», en nuestro mundo presente? Acerca de estas formaciones ideológicas específicas hay aún un gran trabajo de investigación por cumplir".

En este texto, tan denso, Althusser, guiado por la preocupación de valorar la irreductible originalidad del psicoanálisis, no muestra, como nosotros, sus puntos de contacto con la psicología genética. En realidad, su posición es más rigurosa. Porque si la psicología genética, al observar las actitudes y las conductas del niño en todas las edades, en todos los medios y en todas las latitudes, ha podido y puede aún aportarnos mucho, no podría, en cambio, revelar por sí sola cómo se estructura el *psiquismo* del niño cuando éste todavía no es capaz de expresarse. El psicoanálisis de los niños perturbados lo logra en gran medida al estudiar los juegos, los dibujos y los propósitos de niños pequeños a partir de las leyes establecidas, en primer término, para el psicoanálisis de los adultos. De modo muy esquemático, Freud primeramente obtuvo, tratando con hipnosis a enfermos neuróticos, algunas mejorías después que los enfermos le revelaron con emoción, bajo la hipnosis, acontecimientos traumáticos que se remontaban a su infancia. Mediante la comprobación de que ciertos enfermos eran difíciles de hipnotizar, vio, además, que podía obtenerse el mismo resultado con una enferma que se dejaba llevar por la ensoñación en estado de vigilia, y de esta manera ajustó la técnica de las asociaciones libres. Sorprendido por el hecho de que las escenas traumáticas evocadas atañían en general a hechos de orden sexual y a hechos que se relacionaban con los padres de los enfermos, encontróse en la alternativa de admitir que muchos padres son perversos o hallar otra explicación. Simultáneamen-

te emprendía su "autoanálisis", ayudándose también con los recuerdos de su madre. De esta manera perfeccionó la técnica científica de la interpretación de los sueños y estableció la teoría del sueño. Descubrió que, en realidad, muchas de las escenas traumáticas evocadas no eran reales, sino *imaginarias*, y que las seducciones atribuidas a los padres ocultaban el deseo inconciente de los niños. La contradicción intrapsíquica ligada a este deseo insatisfactible fue designada como complejo de Edipo.

J. Favez-Boutonier dedicóse a precisar la significación del complejo de Edipo a la luz del desarrollo del psicoanálisis y de la etnología contemporánea. Precisa, ante todo, cómo fue descubierto por Freud. Una carta de éste, de 1897, a su amigo Fliess sitúa con exactitud su descubrimiento: "Un buen ejercicio es ser completamente sincero con uno mismo. A mi mente ha venido tan sólo una idea de valor general. He encontrado en mí mismo y por doquier sentimientos de amor hacia mi madre y de celos hacia mi padre que son, creo, comunes a todos los pequeños [. . .] De ser así, se comprende, a despecho de todas las objeciones racionales que se oponen a la hipótesis de una inexorable fatalidad, el efecto sorprendente de Edipo Rey [. . .] Pero la leyenda griega aprehende una compulsión que todos reconocen, porque todos la han sentido. Cada auditor fue un día, en germen, en imaginación, un Edipo, y se espanta frente a la realización de su sueño traspuesto en la realidad; se estremece según toda la medida del rechazo que separa su estado infantil de su estado actual". Este texto es precioso porque prueba que Freud no calcó en modo alguno la tragedia griega, sino que indicó la fuente de la emoción que siempre nos produce esta obra por su analogía con lo imaginariamente vivido por el niño. Jung debía proponer el término de "complejo" para designar el descubrimiento. Freud insistió acerca de la ambivalencia que señala el complejo, y que atañe no sólo al hecho de que el amor y el odio son experimentados *al mismo tiempo por dos seres distintos*, sino, *sobre todo* (y con demasiada frecuencia se lo olvida), a los sentimientos contradictorios que experimenta el niño con respecto a *cada uno* de los dos padres. De modo esquemático:

Para el varón
el padre
es
odiado como rival
amado como modelo y protector

la madre
es
amada como objeto de amor erótico (y primer objeto de amor)
odiada como perturbadora de la relación con el padre, necesaria para la identificación masculina

Para la niña
la madre
es
odiada como rival
amada como primer objeto de amor

el padre
es
amado como objeto de amor erótico
odiado como perturbador de la relación con la madre, a la que obliga a abandonar

(J. Favez-Boutonier).

El autor desarrolla algunas consideraciones para meditar sobre las relaciones del complejo de Edipo, casi universal, con la prohibición del incesto y la ley de exogamia. Edipo aparece en ellas tan necesario para la estructuración psíquica del joven —como individuo humano sexuado— como la ley de exogamia para el juego de los cambios en las sociedades.

Si el complejo de Edipo varía en sus efectos de acuerdo con los individuos, también varía, es indudable, de acuerdo con los medios. Pero lo anterior prueba en exceso que no es una anomalía reservada a los enfermos mentales, ni una característica singular de las familias judías de Viena de fines del siglo XIX, como algunos han llegado a decir... En la medida en que se admite —y esta es la actitud más frecuente[8],

[8] A partir de las sociedades llamadas "arcaicas", *numéricamente* sin importancia en la humanidad.

más verosímil y más natural— que los recién nacidos se confiaban principalmente a su madre o a una nodriza durante los primeros meses de su vida, ya fuesen niñas o varones, en su primitiva confusión con su nodriza hubieron de constituirse, como hoy, los primeros lineamientos de su personalidad. Como hoy, el padre aparece en segundo término, como aquel que toma a la madre y que demuestra, en forma viva, que uno no puede permanecer siempre a solas con su madre, sino que debe desapegarse de este primer lazo exclusivo para poder contraer otros, más variados, con diversas compañeras, condición esencial para la evolución del niño, como para toda la vida adulta. El padre seguirá siendo el introductor de la ley. Aun cuando Edipo conoce variantes de sus efectos tardíos, debidas a un interés más precoz del padre por sus hijos, ligado a una mejor distribución de las tareas familiares, y a un igual acceso de las mujeres y los hombres a las funciones sociales, su estructura fundamental parece que se mantuviera. El complejo fundamental no es, pues —y nunca se lo repetirá demasiado—, una anomalía, sino el principal factor concreto de la génesis del niño humano en su familia.

Las formulaciones de los autores citados —y, con mayor razón, mis breves reflexiones personales— acerca del psicoanálisis serán indudablemente criticadas, tanto entre los lectores de orientación psicoanalítica como entre aquellos que ignoran el psicoanálisis.

Pero más allá de las formulaciones discutibles, nadie debe olvidar que la influencia fundamental de los factores sociales, subrayada por el marxismo, se opera para el niño en el curso de sus primeros años, debido a la interpretación de los padres que lo nutren. Al margen de sufrimientos físicos notables, ligados a una enfermedad o a una penuria alimentaria severa, el medio sólo es aprehendido a través de los padres, inclusive en lo que atañe a la aparición y papel de la fraternidad. Por sus conductas, los padres introducen al niño en las técnicas del cuerpo y el lenguaje y, gracias a ello, en un primer modelo del juego de los cambios humanos, de la producción y la reproducción de la especie. En este último terreno, la comprobación de las diferencias reales entre los sexos es sólo una base, a partir de la cual desempeña, sobre todo, el alcance social que las diferencias sexuales adquieren

en la sociedad: si este alcance social es en parte contingente a los diversos tipos de sociedad, a las naciones y las clases, nosotros hemos procurado mostrar que las relaciones de sociabilidad fundamentales de nuestra especie desempeñan, y parece que deben continuar desempeñando, un papel primordial.

Los descubrimientos de la psicología genética del niño y los del psicoanálisis permiten, si no ponen en causa la sociología en que deben apoyarse, ubicar en su justo lugar —no descuidable, sino modesto— la psicología de las "relaciones interprofesionales" entre niños mayores y adultos, que en la actualidad se desarrolla prácticamente en todas partes: nunca debe perderse de vista que esas relaciones siempre se operan, para cada compañero o compañera, mediante la interpretación del fantasma del "prójimo" que cada uno de éstos lleva en sí, que es un fantasma que concierne, ante todo, a la imagen íntima de sus padres y, también, de ciertas identificaciones más tardías, a la de sus amigos o amigas de la adolescencia y a los compañeros o compañeras en el amor.

LAS OTRAS VÍAS DE APROXIMACIÓN. — Diversas son las vías de aproximación de la persona que encaran a ésta por un aspecto u otro o por tal función o cual otra. Su interés es indiscutible. Los pasos de la psicología experimental pueden y deben intervenir prácticamente en todas las investigaciones detalladas, inclusive las de la psicología genética del niño. La neurología clínica, la embriología, la anatomía patológica del sistema nervioso central, la neurofisiología: todas tienen un lugar en este concierto. Cabe una mención especial para la obra de Pávlov, que no sólo impregna toda la neurofisiología contemporánea y contribuye a esclarecer el conjunto de la medicina al estudiar, con Bykov, las relaciones de la corteza cerebral y de los órganos internos, sino que además ofrece, con el condicionamiento, un método de elección a la psicología experimental. No obstante, aun cuando las leyes pavlovianas de la actividad nerviosa superior se aplican, sin duda alguna, tanto al hombre como a los animales, no pueden confundirse las estructuras funcionales psíquicas con las estructuras funcionales de la corteza cerebral: las últimas son condiciones indispensables de las primeras; no se identifican. Por lo demás, Pávlov designó al lenguaje como segundo sis-

tema de señalización de la realidad, lo cual es indudable, pero sus efectos no se reducen a un incremento de los reflejos condicionados basados en el primer sistema. De manera más general, las vías de aproximación indicadas nos informan de la persona, pero no la comprenden en su conjunto como la conjugación de la psicología de las conductas, fruto de Pierre Janet, y el psicoanálisis de Freud.

Observaciones de ciencias humanas aplicadas

A PROPÓSITO DE LA ALIENACIÓN. — Sólo la supresión de la explotación económica del hombre por el hombre permite plantear los problemas humanos en la escala de todos y de cada uno. Pero la desaparición de esa fuente fundamental de alienación de los hombres no resuelve todos los problemas. Trasforma sus datos, pero hace sólo posible la supresión de otras fuentes secundarias de alienación social e individual. Si la microsociología y la psicología social han ganado derecho de ciudad en los países socialistas, en cambio el informe del simposio de Jena, por Andrée Tabouret, deja entrever una tendencia a considerar los factores de alienación subsistentes como simples *sobrevivencias* del estado anterior de la organización social: semejantes sobrevivencias existen y sólo pueden reducirse en forma gradual. Pero la organización de la vida de los grupos humanos, de trabajo y de habitat, en particular, continúa necesariamente planteando problemas en una sociedad sin clases sociales antagónicas. Que estos problemas son infinitamente menos graves, menos masivos, no cabe duda; pero también las exigencias de los ciudadanos deben ser más elevadas. Tales problemas deberán resolverse merced a la iniciativa de los grupos a los que atañe. El paso a la dirección del mundo por todo el mundo, a la autoadministración de la cosa pública, a la participación del ama de casa en la dirección del Estado —prevista por Lenin—, sólo puede ser progresivo. Esta perspectiva, posible sólo después de la desaparición del capitalismo, encuentra aún otros obstáculos. Ante todo, las oposiciones que persisten entre las diferentes capas de trabajadores (obreros y campesinos, por ejemplo) y entre los diferentes colectivos de trabajo en la concepción de

las tareas de interés general y de la contribución de cada grupo en éstas. En seguida, y luego del fin del reinado del dinero, el apetito de poder de algunos; su apego a los privilegios —que aún subsisten— del poder, a menudo favorecido por el gusto de una parte de los demás por la dependencia y la carencia de responsabilidades, ha de seguir pesando durante algún tiempo sobre la humanidad. Uno de estos aspectos es el del "culto de la personalidad", que aún se manifiesta y ha de seguir, sin duda, manifestándose (no, necesariamente, con las mismas formas que revistió bajo Stalin) y que sigue siendo un peligro para el buen funcionamiento de las instituciones humanas. El rápido progreso de la cultura general hace que semejantes formas de poder sean cada vez más difíciles de ejercer; pero no es suficiente. Pasada la indispensable etapa de la dictadura del proletariado, la espontaneidad y el poder creador de las masas, de los grupos y de los individuos deben suscitarse de manera sistemática. El estudio de los problemas en el plano general debe ir precedido y seguido de trabajos monográficos establecidos en la base con la contribución de todos. Es un método cercano a los principios de la pedagogía activa francesa y a los de Makarenko, y permitiría rápidamente desinflar las tripas "ideológicas" y hacer que la ciencia avance no sólo gracias a su aparato de especialistas, sino también con la ayuda de una parte cada vez más grande de la población. "Querer utilizar el psicoanálisis y la microsociología, como se ha hecho en Estados Unidos, en particular en las empresas, ocultando las responsabilidades de la organización capitalista, es, además de un error científico, una falta moral por parte de aquellos que lo hacen a conciencia: esto sólo puede suscitar la legítima desconfianza de los partidos y de los sindicatos obreros, así como la de los países socialistas. Por el contrario, en estos países, como en algunas organizaciones homogéneas, la utilización de las técnicas de grupo puede indudablemente permitir el mejoramiento de las relaciones interhumanas, la reducción de las tensiones entre los grupos y, dentro de un mismo grupo, la detección y corrección —o, cuando menos, la limitación— de los gastos ocasionados por un individuo cualquiera cuyo *egoísmo*, cuya *sed* de *posesión*, de *poder* y de *gloria* amenacen con poner en causa los legítimos derechos de los demás miembros del gru-

po, así como la democracia que normalmente debe regir la vida colectiva" [9]. El radical saneamiento de las relaciones humanas supone que cada individuo y cada grupo se sientan realmente artífices de su propio destino. Mientras se sientan apretados dentro de la red de un poder estatal que los supera, individuos y grupos pueden experimentar una insatisfacción capaz de llevarlos a escapatorias tales como, por ejemplo, la del alcohol, a la vez como facilitador de las relaciones, como euforizante y como manifestación de rebeldía allí en donde su ingestión es particularmente reprobada.

Junto a estas causas *microsociales* de alienación, que pueden reducirse en gran parte al pasar de la revolución socialista a la sociedad comunista, persisten causas de alienación individuales. Algunas están ligadas a deficiencias congénitas o a alteraciones adquiridas del equipo nervioso del individuo. Otras están ligadas, en parte o en su totalidad, a las condiciones de la formación de la personalidad en la infancia, al modo en que tal o cual individuo se ha equivocado en su paso por el complejo de Edipo o ha pretendido eludirlo. Por último, hasta en las condiciones materiales y sociales más favorables se puede ser desgraciado en el amor o perder la compañera o compañero, o se puede fracasar en las obras... La importancia que se les reconocen a los primeros años de la vida del niño plantea el problema de la familia. No es posible dejar de inquietarse cuando se comprueba que el economista Jean Baby, adhiriendo al académico soviético Strumilin, preconiza, con algunas variantes, que los niños sean sacados del lado de sus padres y se los tome por completa cuenta de los organismos sociales. Uno puede preguntarse cómo un vasto cuerpo de educación que se ocupa de los niños durante todo el día en amplias escuelas de internados (que casi parecen cuarteles) está dotado de todas las cualidades que se les niegan a los padres, cuando forman parte de la misma sociedad... Entiéndasenos bien. No se trata de permanecer en una familia cerrada en sí misma, ni de volver a la familia ensanchada sobre la base de los lazos de sangre de los tiempos pasados, sino de promover la familia conyugal

[9] Intervención del autor en el Congreso de Psiquiatría y Neurología de Lengua Francesa, Marsella, setiembre de 1964.

ampliamente abierta a los medios sociales que la rodean. Henri Wallon, al estudiar la escuela maternal, mostró con elocuencia cómo la llegada de los pequeños a la escuela desde la edad de tres años facilitaba su socialización y atenuaba la violencia de los conflictos afectivos que caracterizan sus lazos con sus hermanos y hermanas y sus padres a esa edad. Pero no por ello deja de ser cierto que la presencia de una figura femenina y otra figura masculina *estables* junto al niño es una condición para los éxitos superiores del carácter y de la inteligencia.

Hasta ahora hemos hablado de la alienación como *privación*: privación económica, que, en el régimen capitalista, implica todas las demás; privación relativa de libertad en el plano social, inevitable en los comienzos del régimen socialista, pero que puede tender a prolongarse si no se la vigila; privación de libertad individual ligada a la insuficiencia o a la alteración de las estructuras corporales de la personalidad, a la distructuración psíquica, o simplemente a las circunstancias desventuradas de una vida individual. Hay que liberarse de la confusión de estas alienaciones mediante la *alienación como objetivación*. El hombre es un individuo concluido que necesariamente debe objetivarse con mayor o menor éxito en sus actos y sus obras. Esta objetivación no deja de correr el riesgo de perderse, como lo atestigua la vida trágica de ciertos artistas. La vida es una serie de riesgos que debemos asumir. En todos los regímenes sociales imaginables el hombre se enfrenta con el problema de la generación (¿de dónde vengo?, y, por consiguiente, con el problema de sus padres naturales, estén presentes, ausentes, enfermos, considerados como "indignos", o muertos) y con el problema de la muerte, con todos sus aspectos reales, imaginarios y simbólicos. Uno de los más hermosos signos de la locura de la gente bajo el reinado del imperialismo en putrefacción es, de seguro, el comercio de féretros... ¡A lo que podría agregarse la inflación de los seguros de vida, que presentan su publicidad como si quien fuese a recibir una fortuna fuera el muerto! Si ciertos neuróticos viven desde su infancia con la obsesión de la muerte de los seres

queridos, muchos sienten cómo ésta se aproxima sin que hayan realizado una parte apreciable de sus sueños.

Psicología y economía. — La importancia del trabajo productivo en la psicología de los individuos y de los grupos es aún gustosamente subestimada. Hay quienes piensan que los factores económicos sólo representan un papel negativo cuando las necesidades elementales de las personas no son satisfechas y hay penuria. Es seguro que el hambre que aún reina en gran parte del mundo compromete el florecimiento de la humanidad. Pero los marxistas enfatizan las relaciones de producción, que, en el mundo capitalista, traban el florecimiento de los trabajadores —aun cuando ya no estén hambrientos—, al privarlos de gran parte de los frutos de su trabajo y exigirles una excesiva duración de la jornada. Solamente la ampliación del *tiempo libre* para la vida personal, conyugal, familiar y social, para la distracción espiritual y la cultura y para un trabajo creador libre, ha de permitir la humanización completa de los humanos. Además, como lo prueba el ejemplo de la condición femenina, sólo la participación de cada cual en el trabajo productivo permite su autonomía económica, le suministra la base material para anudar y eventualmente desanudar lazos con otros seres en un plano de igualdad y constituye, pues, una condición necesaria de su autonomía personal. Por último, si cierta "psicología económica" se hace ilusiones en el mundo capitalista acerca de la posibilidad de desarrollar la producción y la personalidad de los productores (!) dentro de los marcos del sistema gracias a sus técnicas, en cambio los países socialistas y comunistas deben y deberán plantearse problemas de "economía psicológica", de manera que el trabajo productivo sea progresivamente orientado, no hacia el aumento infinito de los "haberes" personales o familiares, sino con miras a crear las bases materiales del "ser más" de las personas. A título de ejemplo, el día en que las lavanderías automáticas funcionen, no para beneficio de su propietario, sino para lavar mejor la ropa sucia y con un costo mínimo, ya no habrá interés alguno en llenar el universo de lavarropas individuales.

Conclusiones

En un capítulo de más o menos veinte páginas hemos intentado sugerir la materia de todo un libro. El tema es difícil. Hasta en los párrafos en que hemos logrado alcanzar cierta claridad de exposición no dejamos de correr el riesgo de la esquematización y los malentendidos. La empresa es criticable. Evítese entresacar determinados conjuntos de frases para acusarnos de idealismo chillón y vergonzoso, y quiérase rever bien los problemas formulados con ayuda de una adecuada bibliografía o, si se es del oficio, con un trabajo sobre los hechos correspondientes.

DOS RESERVAS FINALES. — 1º) La tarea social primordial de los especialistas marxistas en ciencias humanas nos parece que consiste en el desarrollo de una *sociología* basada en la filosofía y la economía política marxista: macro y microsociología tanto de la sociedad capitalista en su estadio último como de la sociedad socialista y de las fases intermedias. Por supuesto, esto no impide que los prácticos se inclinen desde ya sobre los problemas de psicología del trabajo, de pedagogía o de psiquiatría. Pero el desarrollo de la sociología marxista proveerá a estas disciplinas una base más segura que los conceptos de la psicología social norteamericana [10].

2º) El desarrollo de las relaciones de amor y confianza recíproca entre los hombres y los grupos sólo puede ser *espontáneo* en el campo de la libertad y no cobrará toda su extensión sino en el estadio del comunismo desarrollado. En la actualidad, semejantes relaciones son felices casualidades, muy pocas en el régimen capitalista, y se hacen de modo progresivo más frecuentes en el trascurso del largo camino de la humanidad hacia el socialismo y el comunis-

[10] Hay cierta inocencia en creer que aquellos que se interesan "en lo social" de un modo vago están necesariamente más cerca de los marxistas que aquellos que estudian de manera correcta los problemas específicos del individuo. ¡Vale más pájaro en mano que ciento volando! El falso matrimonio de una sociología mediocre con una psicología desnaturalizada, que florece en ciertos investigadores norteamericanos, nada dice que valga la pena detenerse en él...

mo. El desarrollo de las funciones especiales del "psicólogo" no es más que el resultado de un comienzo de toma de conciencia de las dificultades de esas relaciones. No es imprescindible que estos especialistas, como tampoco el público, exageren su papel *práctico*. En el porvenir sólo intervendrán ante el requerimiento espontáneo de individuos o de grupos que experimenten por sí solos la necesidad de consejos o cuidados particulares. Hoy, el imperialismo llama en su auxilio a los "psicólogos" para que el capitalismo se beneficie sin remordimientos y el obrero sea desplumado sin que lo lamente; pero todo esto está dentro del orden... Al margen de los períodos de urgencia revolucionarios y de las guerras, el poder estatal socialista debe poder explicar y justificar con claridad ante sus ciudadanos las obligaciones económicas y políticas que les impone. Si una obligación deja de justificarse, entonces todos los ciudadanos, no sólo el gobierno y el partido, deben hacerla desaparecer, y los especialistas en ciencias humanas tienen que ver en ello como cualquier otro ciudadano. Todo proyecto de planificación de las relaciones humanas fue tan extraño a Marx como a Freud. Si socializamos y planificamos la *producción* es para permitir el desarrollo de la libertad de todos. Y la libertad hará que caduquen las seudociencias psicológicas y morales que se dedican a incrustar en el alma de la gente obligaciones necesarias, pero provisorias, aun cuando sean durables.

9

EL ESTADO Y EL HOMBRE

Zdenek Mlynar

Cuando Luis XIV decía: *"l'Etat, c'est moi"* no se equivocaba del todo. Tratándose de la monarquía absoluta, semejante afirmación algo cierto tenía. Sin embargo, no agotaba todos los aspectos del problema, como poco después pudimos convencernos: dos "Luises" más, y el monarca francés había de oír una frase no menos famosa, pero de contenido harto distinto: "No, Sire; ¡es una revolución!".

Desearíamos examinar algunos aspectos de este problema, que interesa no sólo al historiador, sino también a todo ciudadano pensante de hoy. Si ahora declaráramos: "El Estado somos nosotros", no diríamos una mentira. Tratándose del Estado socialista, semejante afirmación mucho de cierto tiene. Pero también ahora el problema presenta algunos aspectos que esa sencilla fórmula no alcanza a explicar ni comprender.

Nuestra teoría y nuestra propaganda dejarían en la sombra muchas realidades y contradicciones si se limitaran a repetir la idea fundamental de que "el Estado somos nosotros". Sobre todo, no explicarían por qué a veces hay algunas fricciones entre "el interés del Estado" y "el interés

del ciudadano" en la vida práctica, inclusive en la sociedad socialista. Y el ciudadano nutrido únicamente con esta tesis sería quizá inducido a decirse, en más de una circunstancia de su vida, que la idea misma es falsa. Pero no tendría razón. Digamos, más bien, que la fórmula es mezquina y que constituye una grosera simplificación. Pero no es falsa; en cierta medida corresponde a la realidad.

Comencemos, pues, por algunas reflexiones acerca de la relación entre el hombre y el Estado, en particular en la sociedad socialista.

El Estado y el ciudadano

Cuando en la década del 50 se estableció el uso de los "registros de inmuebles" y todo ciudadano estuvo obligado a declarar a su portero, a los fines de la inscripción en ese registro, todo cuanto ocurría en su domicilio, así fuera durante una sola noche, todo hombre dotado de razonamiento normal no dejó de formularse cierto número de preguntas. Preguntas, a decir verdad, se formulaba por entonces acerca de muchas otras cosas, a veces mucho más importantes. Pero quiero detenerme en las referentes al registro de inmuebles, porque esa es una excelente introducción a ciertas reflexiones sobre la relación entre el Estado y los ciudadanos.

Tomemos un hombre que comprende a perfección, que sostiene de modo activo la política socialista del Estado en la dirección de la economía socialista y que está perfectamente de acuerdo con el carácter de clase que en esa época tenían el derecho y las intervenciones del Estado. Comprende mucho menos por qué debe declarar al portero y señalar por escrito a los servicios del ministerio del Interior que el jueves a la noche "ella" permaneció en su domicilio hasta después de las 10; por qué debe hacer otro tanto después de una velada pasada en compañía de un amigo que perdió el último tranvía y al que le ofreció hospitalidad en su departamento hasta la mañana siguiente. Nuestro hombre sabe, y de ninguna manera procura negarlo, que existen individuos mal intencionados, que los saboteadores y los espías

no se encuentran sólo en los films, que el Estado debe tener organismos encargados de vigilar e investigar a las personas de este tipo. Pero no puede dejar de preguntarse: ¿Acaso todo esto tiene alguna relación directa con la obligación que se me ha impuesto de declarar al portero cada visita que recibo? ¿No hay en todo esto alguien que simplifica a mi costa, para decirlo en términos prudentes, la misión de vigilancia que le incumbe?

Hoy estimamos justo ese razonamiento, y así lo decimos en nuestra prensa. Pero en la década del 50 la ideología deformada de la época del culto a la personalidad se habría levantado contra tales concepciones. Y nuestro hombre habría escuchado cómo le rebatían con gravedad (sin contar las graves consecuencias posibles) que el modo en que él consideraba las cosas no era justo, que los registros de inmuebles eran "de interés del Estado" y sus ideas, por consiguiente, hostiles al Estado, que todo trabajador sabía muy bien que también él "era el Estado" y por lo tanto inscribía a conciencia y con satisfacción todas sus visitas vespertinas en las planillas administrativas de su portero. En realidad, tratábase de una manifestación típica de la acción de un aparato policial investido de una importancia injustificada. Solamente él tenía interés en semejante sistema, y quizá también algunos porteros que veían aumentar el acervo de informaciones indispensables para realzar su prestigio en los corrillos, las casas y la calle.

Pero ya no se trata de los registros de inmuebles, suprimidos hace ya muchos años. Se trata del problema más general de las relaciones del Estado con los hombres. Es un problema muy viejo, que ya la humanidad ha encarado muy a menudo en circunstancias diversas y que deberá seguir encarando en tanto existan esas relaciones, es decir, en tanto vivamos en un Estado; mientras los hombres vivan en sociedad serán al mismo tiempo, y en ciertos aspectos, ciudadanos que viven en un Estado.

A primera vista, la noción de "ciudadano" es del todo evidente y no requiere explicación complementaria alguna. Así, pues, ¿qué problemas puede haber? Soy ciudadano de un Estado si he nacido en ese Estado y tengo su nacionalidad; lo cual significa que me son aplicables sus leyes y que

tengo, en consecuencia, ciertos derechos y ciertos deberes.

Hasta aquí todo va bien. Pero si se nos da por formular algunas preguntas a propósito del criterio del ciudadano, las cosas dejan de ser tan sencillas. ¿Qué entendemos, por ejemplo, cuando se dice que las leyes del Estado son aplicables al ciudadano? Significa que éste está subordinado a cierto poder, que el poder del Estado puede intervenir y obligarlo a que actúe como lo prescribe la ley. Ya se ha dicho que tiene ciertos deberes. Y también ciertos derechos. ¿Pero qué quiere decir "ciertos derechos"? ¿Quién los determina en caso de conflicto de intereses: el Estado o él, el ciudadano? ¿Hasta dónde pueden extenderse sus deberes? ¿Se puede, por ejemplo, aplicarle la obligación legal de que ejecute siempre, sin discusión y sin recurso alguno, en cualquier circunstancia, las órdenes de X o de Y? ¿O bien no se lo puede hacer, precisamente porque se trata de un ciudadano y no de un súbdito de Luis XIV? ¿Qué deberes puede imponerle la ley y qué derechos debe reconocerle? ¿Quién decide en definitiva: la arbitrariedad del poder del Estado —una lucha eterna entre el Estado y los ciudadanos—, o bien algo completamente distinto, ciertas circunstancias objetivas, independientes tanto de la voluntad del Estado como del ciudadano?

Desde luego que la nómina de preguntas podría alargarse. A partir de la simple relación del Estado y el ciudadano se podría enunciar, de hecho, el conjunto de los problemas que plantea la dirección política de los hombres en la sociedad moderna. Por cierto que no es esa nuestra intención, y hablamos de ello sólo para que aparezca la innegable verdad de que la relación Estado-ciudadano posee una importancia fundamental para la comprensión y la solución práctica de toda una serie de problemas que atañen a la política, la democracia, la dirección de los hombres y la dirección de las cosas (porque ésta se ejerce a través de los hombres) en toda sociedad moderna.

En algunas de las preguntas que hemos formulado partimos del hecho de que la relación del hombre con el Estado no siempre fue, desde el punto de vista histórico, una relación de ciudadano con el Estado. Luis XIV no tenía ciudadanos; tenía súbditos. Las poderosas autocracias orientales

jamás conocieron ciudadanos. Por ejemplo, sería imposible comprender las relaciones que existieron en China durante milenios entre el hombre y el poder de Estado sólo con ayuda de la noción "ciudadano-Estado". Si hacemos abstracción de la civilización griega y romana en la Europa de la antigüedad, el problema del ciudadano sólo aparece, en verdad, en la Europa moderna y, sobre todo, en el momento de la entrada en escena de la sociedad burguesa revolucionaria, en los siglos XVII y XVIII.

Los "derechos naturales" del hombre

Por entonces el problema había sido resuelto de modo revolucionario desde el punto de vista ideológico y con un espíritu humanista, pero al mismo tiempo se lo había simplificado. Para los teóricos del siglo de las luces, el problema atañía, de manera esencial, a la situación jurídica de los hombres frente al poder de Estado. La concepción, ampliamente difundida, de los "derechos naturales del hombre" consideraba que el hombre, como tal, posee "por naturaleza" ciertos derechos inalienables. "Por naturaleza", también, estos derechos se adquieren en la misma medida por parte de todos los hombres, y debido a ello los hombres son iguales entre sí. "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos", proclamaba la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano a comienzos de la revolución francesa de 1789. Y a partir de este principio debe establecerse, de acuerdo con esa concepción, la relación del hombre y el Estado, por ser "natural" y, al mismo tiempo, "legal". El Estado no puede usurpar los derechos inalienables del hombre.

Todos los defensores de la teoría de los derechos naturales ven en el Estado, por lo demás, una necesidad ineluctable. Parten de la imposibilidad de los individuos humanos de llevar una existencia aislada, de la necesidad en que se encuentran de formar una sociedad, una comunidad. Y por supuesto, esta comunidad hay que organizarla, dirigirla, subvenir a sus intereses colectivos, etc. Tal es el papel que le asignan al Estado. Por el contrario, el Estado que tenían an-

te sus ojos —la monarquía absoluta de todos los "Luises" de la época— es objeto de su crítica vigorosa y revolucionaria. Le reprochan, en especial, que no desempeñe su verdadero papel social, que usurpe el poder y oprima al hombre en lugar de darle los medios para que haga valer en plenitud sus derechos naturales.

Encontramos la misma crítica en todos los grandes pensadores de la época que trataron este problema. A este respecto, Locke y Montesquieu, Hobbes y Rousseau ven las cosas, en general, de la misma manera. Los prácticos de la revolución, desde Robespierre hasta Babeuf, los siguen, a su vez, en esa crítica. Todos, en fin de cuentas, ven la solución del problema en el hecho de que el hombre es para el Estado, no un súbdito, sino un ciudadano. Y lo que distingue al ciudadano del súbdito es, ante todo, ciertos derechos reconocidos por el Estado.

Dicho de otro modo, para los filósofos del siglo de las luces la solución consiste en levantar una especie de barrera, de límite obligatorio e infranqueable, más allá de la cual el Estado, el poder, ya no tiene asidero en el hombre. Este es el límite que deben constituir los derechos reconocidos al ciudadano por el Estado, los derechos que hacen del hombre el ciudadano de un Estado y no simplemente el objeto sobre el que se ejerce el poder estatal. Así es como cobra nacimiento la concepción teórica del contrato social, que Rousseau formuló del modo más completo y democrático, como base de las relaciones entre el hombre y el Estado. El Estado es útil y necesario, pero está limitado en su eventual arbitrariedad por el carácter contractual de sus relaciones con los hombres, con los ciudadanos.

Pero la realidad...

Hay que decir que los teóricos de aquella época conocían de sobra la arbitrariedad del Estado. Los "puños de hierro" de los monarcas absolutistas de la Europa de entonces venían haciendo la demostración de aquélla desde hacía más o menos dos siglos. Pero no era precisamente esa una atmósfera apropiada para facilitar la comprensión del pro-

blema de conjunto. En efecto, las más democráticas y revolucionarias concepciones basadas en los "derechos naturales" parten del postulado de que los "derechos inalienables" del hombre están amenazados sólo por la arbitrariedad del poder estatal y por nadie más; de ahí, todo el problema se dirige a "trabar" esta arbitrariedad mediante la ley, ya sea bajo la forma de una monarquía constitucional, por la división de los poderes entre los organismos legislativo, ejecutivo y judicial, o bajo la forma de una democracia directa y amplia. Ahora bien, la situación del hombre frente a la colectividad y, por consiguiente, frente al poder político no está determinada sólo por factores tales como la arbitrariedad del Estado o el respeto de éste por la legalidad. Y una realidad al desnudo, brutal, implacable, se encarga de recordárselo a los hombres apenas éstos quieren poner en práctica los ideales del siglo de las luces.

"Nunca hasta entonces la fría realidad había tratado las ideas de manera tan bárbara como a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Dura era la lección; provocó la más cruel de las desilusiones y, por consiguiente, un cambio radical en los ánimos", escribe A. Labriola acerca de la época que pretendía cumplir los "derechos naturales" del hombre [1].

¿Qué fue, pues, lo que provocó "la más cruel de las desilusiones"? La puesta en claro de que el verdadero ciudadano de un Estado verdadero no era sino la caricatura del hombre asegurado en los "derechos naturales". Efectivamente, ya no era el poder ilimitado y arbitrario de los monarcas absolutistas lo que se levantaba contra sus derechos —la revolución y la nueva legislación habían realmente terminado con él—, sino un adversario mucho más poderoso, con el que la teoría de los filósofos del siglo de las luces no había en modo alguno contado: era el sistema de relaciones nuevas que se desarrollaban con el capitalismo, relaciones que ignoraban al hombre y actuaban contra él en forma de factores económicos objetivos. Los ciudadanos solemnemente creados revelaron pertenecer, en realidad, a clases diferentes, separadas por profundos antagonismos. Las relacio-

[1] A. Labriola, *Essai sur la conception marxiste de l'histoire*, Praga, 1961, p. 129.

nes contractuales "voluntarias" y la "igualdad de derechos" de todos los ciudadanos sólo habían finalmente terminado por apartar del camino de la explotación capitalista los obstáculos mayores que oponía el feudalismo.

"El contrato de trabajo se supone contrato libremente consentido por ambas partes —escribe a este propósito Engels desde un punto de vista crítico—. Pero se considera libremente consentido desde el momento en que la ley estatuye *en el papel* la igualdad de ambas partes. La fuerza que la diferente situación de clase da a una de las partes, la presión que esta fuerza ejerce sobre la otra parte, la situación económica real de ambas: todo esto no le importa a la ley. Y mientras dura el contrato de trabajo se sigue suponiendo que las dos partes disfrutan de iguales derechos en tanto una u otra no renuncien a ellos expresamente. Y si su situación económica concreta obliga al obrero a renunciar hasta a la última apariencia de igualdad de derechos, la ley de nuevo nada tiene que ver con ello" [2].

De modo, pues, que la igualdad de los ciudadanos no suprime, como tampoco lo suprime la república democrática que lógicamente le corresponde, el antagonismo de las clases, la desigualdad social absoluta de los hombres. Tampoco está destinada, por lo tanto, a resolver el problema del ejercicio real de sus derechos cívicos. A partir de la sociedad de ciudadanos así creada es como deben resolverse tales contradicciones.

Y precisamente desde ese *punto de vista* es como el marxismo ha desarrollado su crítica consecuente y revolucionaria contra la idealización de la realidad que impregnaba las concepciones de los filósofos del siglo XVIII respecto de la importancia que le atribuían a la igualdad civil de los hombres. Semejante crítica lindaba con el "cambio radical en los ánimos" que siguió a la "desilusión" experimentada frente a las consecuencias reales de la revolución y la democracia burguesas del siglo XIX. Claro está que esa crítica siempre tuvo por sabido que la "arbitrariedad del Estado"

[2] F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, en: C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, p. 600.

en sentido absoluto era un fenómeno cumplido y que, por consiguiente, no había para qué detenerse demasiado en la noción de igualdad social y de derechos sociales.

El hombre frente al Estado socialista

Pero los caminos de la historia no son rectilíneos. Temo, sin embargo, que haya sido más bien desde este ángulo como nuestro ciudadano del nefasto registro de inmuebles haya considerado el problema de su situación social. En la disposición de ánimo en que se encontraba después de haber informado al portero que se disponía a pasar la noche en galante compañía, si le hubiésemos dado a leer tres textos —el de Engels, recién citado, un extracto de la apasionada polémica de Rousseau contra el absolutismo y el tercero, digamos, de Gogol, acerca de la estupidez de la máquina policial zarista— los dos últimos habrían tenido para él una resonancia más directa. Estaba, en efecto, en una situación paradójica: ya no experimentaba ese sentimiento de desigualdad absoluta que se siente frente a los explotadores, porque ya en aquella época trabajaba de algún modo en la producción socializada y vivía realmente, desde el punto de vista histórico, el grado superior de la liberación del hombre; pero, por lo que compete al poder estatal, hallábase ante problemas que eran los de hace dos siglos.

¿Por qué y cómo se llegó a esa situación paradójica del hombre en el Estado socialista en el trascurso de los años pasados? Eran los años que hoy englobamos bajo el término de período del culto a la personalidad. Por ello entendemos el culto a Stalin y sus faltas personales, que contribuyeron a crear y consolidar un sistema como ese. No obstante, y a no ser que se deseen explicar los fenómenos de la arbitrariedad del poder de que en esta oportunidad tratamos merced sólo a... la arbitrariedad del poder, Stalin no puede constituir la única explicación de la evolución de las relaciones entre el hombre y el Estado en el curso de aquellos años.

El socialismo es, en la teoría y en la práctica, la negación conciente de la sociedad burguesa. Desde este punto de vista, el hombre del socialismo es completamente diferente

del de la revolución burguesa de antaño y del de la sociedad burguesa. La liberación que el socialismo proporciona al hombre es fundamentalmente distinta de la que representaba el capitalismo. Su ideal es, no el "hombre-ciudadano", poseedor de "derechos naturales" iguales para todos, sino el hombre que rehúye toda alienación, provisto, con los mismos títulos que todos sus semejantes, de las posibilidades reales de desarrollar en forma constante su naturaleza humana activa y creadora.

El ideal del socialismo (o del comunismo) científico es la negación de la sociedad burguesa y, en fin de cuentas, la negación del hombre-ciudadano. En la concepción del comunismo científico de Marx, está ligado a la misión histórica de la clase obrera. Pero en esta misma concepción de Marx, la clase obrera "no tiene que realizar ideal alguno, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno" [3].

Para Marx, la verdadera negación del fenómeno "hombre-ciudadano" no puede, pues, realizarse merced al hecho único de oponer al ideal que ese fenómeno representa otro ideal que la triunfante clase obrera introducirá en la vida. La verdadera negación sólo ha de serlo gracias al desarrollo de los elementos de la nueva sociedad, la sociedad comunista, es decir, esencialmente —pero no únicamente—, de las condiciones económicas de esta sociedad. Mientras el "hombre-ciudadano" no haya sido así prácticamente superado, ha de seguir existiendo en forma real. Porque ese no es más que un aspecto —el aspecto político-jurídico— del hombre todavía alienado, incompletamente libre, pero llegado a cierto estadio histórico de desarrollo en el que su propia actividad humana, y, por consiguiente, social, realiza las condiciones de su liberación.

[3] C. Marx, *La guerra civil en Francia (1871)*, en: C. Marx-F. Engels, ob. cit., p. 359. Esa es una de las conclusiones esenciales, muy a menudo olvidada, que Marx extrajo de la primera experiencia práctica de revolución proletaria, de la experiencia de la Comuna de París de 1871.

Realizadores de ideal o creadores de la sociedad nueva

La revolución socialista es, pues, de manera esencial, la "liberación de los elementos de la nueva sociedad", es el camino despejado al desarrollo progresivo de estos elementos. No se trata en modo alguno de espontaneidad ni de pasividad. La liberación de los elementos de la sociedad nueva supone una actividad humana conciente; supone saber actuar de modo concreto en este sentido y no en sentido contrario. Es una práctica conciente, trasformadora. Aquí rencontramos uno de los principios máximos del marxismo, según el cual el mundo debe ser, además de conocido, trasformado. Pero esto *no es* la realización de un ideal.

En cierto sentido, la realización de un ideal es más fácil y menos exigente. Implica, ante todo, una fe sólida en un ideal único, y el suficiente entusiasmo para defender éste prácticamente de todo y contra todos. Esa era la posición que adoptaron antaño los mejores y más honrados representantes de la revolución burguesa, particularmente, por ejemplo, los jacobinos franceses. Esa fue la posición de siempre de los reformadores religiosos, de los combatientes de los movimientos de liberación nacional, etc. Un ejemplo típico de esta posición es el utopismo en cualquiera de sus formas, inclusive el utopismo comunista.

Entre todos los movimientos sociales que se han constituido alrededor de un programa y que se han convertido, en el curso de la historia, en verdaderos movimientos de masas, no hay uno solo que haya abandonado por completo la posición de "realizador de ideal"; la mayoría hasta se han esforzado de manera deliberada por seguir siendo fieles a ella. Porque eso era lo que hacía que el movimiento fuera apto para la acción, lo que permitía movilizar las masas, disciplinarlas, subordinar los objetos momentáneos o extraños de los individuos y grupos componentes del movimiento a un programa común; eso era lo que le daba la necesaria fuerza moral para los sacrificios exigidos por la lucha contra el verdadero enemigo social.

En la época de la declinación del capitalismo, el movimiento de masas de la clase obrera, el movimiento de las masas oprimidas, es el que se ha convertido en el elemento más activo

de una trasformación social conciente basada en un programa preciso. Pero nada podría impedir que este movimiento dejara de presentarse en parte como un combatiente en pro de la realización de un ideal, y a esto es a lo que debe buena parte de su influencia.

La historia no es el movimiento de un ejército y no tiene un comandante supremo. Quienes expresan de la manera más precisa, quiènes formulan con la mayor corrección las tendencias y las "tareas" de las fuerzas sociales históricas no tienen, sin embargo, el poder de ordenar a éstas que actúen únicamente en la dirección y con los medios igualmente determinados de manera precisa y correcta. Y con este espíritu es como hay que apreciar el alcance real que en cierta época pudo tener, para la orientación real del movimiento obrero, la fórmula de Marx que dice que "la clase obrera no tiene que realizar ideal alguno", sino "liberar los elementos de la nueva sociedad".

Dicho de otro modo, en la prueba de la historia, hasta el movimiento realista que concebía la negación del orden burgués en el programa del comunismo científico de Marx no pudo evitar presentarse como "realizador de ideal", con todos los aspectos negativos que esto supone. No podía prescindir de ello, bajo pena de privarse, al mismo tiempo, de los aspectos de una actitud como esa y, en la situación histórica dada, de renunciar a convertirse en un verdadero movimiento de masas. Tampoco podía hacerlo porque se trataba de un movimiento revolucionario de clase. La revolución de clase, como forma del movimiento progresivo de la sociedad, se vuelve inevitable cuando los antagonismos y los problemas sociales fundamentales ya no pueden resolverse mediante una acción conciente, científicamente fundamentada, de los organismos oficiales del cuerpo social, cuando esos antagonismos sólo pueden zanjarse, por consiguiente, gracias a una "explosión" social con todas sus consecuencias. Y el movimiento social que adopta en forma deliberada semejante solución y que se aplica a realizarla no podría "acumular" la fuerza y la resolución necesarias sin identificarse en cierta medida con un realizador de los ideales fundamentales de toda la humanidad.

¿A qué vienen todas estas consideraciones? Creo que hay en ellas una respuesta a la pregunta que concretamente nos interesa: ¿cómo nuestro ciudadano, que vive en un régimen de

igualdad social que la burguesía no puede conocer, ha podido hallarse en una situación en la que muchos de sus problemas diarios recuerdan los de la sociedad anterior a la burguesía?

Aun cuando no hubiera habido Stalin, aun cuando el socialismo no hubiese triunfado precisamente en Rusia, es decir, en un país que carecía de tradición democrática burguesa y que no alcanzó a conocer, en los siglos XVIII y XIX de su historia, la sociedad de ciudadanos; aun cuando su existencia no hubiera estado durante largos años limitada a un solo país y no hubiese tenido que luchar contra la agresión, se habrían planteado los mismos problemas de fondo a propósito de las relaciones de los ciudadanos y el Estado. Habrían podido tomar formas distintas o ser resueltos con más rapidez, pero su aparición habría sido, según todas las probabilidades, inevitable.

Este no es un alegato en favor de los crímenes de la época de Stalin. La arbitrariedad del poder, al caer en las represalias masivas contra los "hombres de la revolución" (militantes de categoría o situados muy alto en la jerarquía política), la deformación burocrática del sistema de dirección política y todos los fenómenos análogos del período del culto, no era objetivamente indispensable, ni siquiera en las condiciones específicas de la existencia del socialismo en la URSS en aquella época; mucho menos puede considerársela como un necesario atributo del desarrollo del socialismo en general. Todos esos fenómenos superan en mucho por lo demás, el simple problema de las relaciones del ciudadano y el Estado: sólo son posibles sobre la base de una solución bien determinada de este problema, sobre la base de una "negación viciosa" de la sociedad civil. No es un aspecto necesario de la revolución socialista el *poner en práctica* esa "negación viciosa", pero necesariamente se produce una tendencia en ese sentido.

Porque en la medida en que se considere que la "misión histórica" de la clase obrera, la negación de la sociedad burguesa, consiste en "realizar un ideal" y no en "liberar los elementos de la nueva sociedad", la utilización directa del poder estatal y el recurso del poder para actuar sobre los hombres adquieren más y más importancia. El primer objetivo de la revolución social estriba en tomar el poder. En cuanto esta finalidad es alcanzada, a los ojos de los artífices

de la revolución aparece como una trasformación tan gigantesca, que, en comparación, todo lo demás parece fácil. El mérito de Lenin, entre otros méritos, fue haber combatido hasta su muerte contra semejante concepción, sin descanso y sin concesiones, en miles y miles de ocasiones de diversa importancia.

La lucha de Lenin, cuyas huellas pueden seguirse en todos los discursos, artículos y escritos que publicó desde 1918, muestra de qué modo actuaba ese estado de ánimo en Rusia después de la revolución de octubre. También nuestra propia experiencia nos ha permitido medir hasta dónde puede llegar prácticamente la tendencia a considerar que el problema esencial consiste en "saber utilizar" el poder conquistado *. Entre nosotros, esta tendencia se desarrolló en forma brusca después de febrero de 1948 y aún hoy subsiste en algunos, de manera completamente anacrónica. Entonces todo aparece muy sencillo: basta con conocer bien el ideal justo, basta con saber cómo "deben marchar" las cosas en el socialismo, para de inmediato hacer entrar en razones a todos los enemigos de este ideal.

Por un razonamiento completamente lógico se llega entonces a considerar el poder político, el poder estatal, por fin conquistado, casi como el único medio de "realizar el ideal". El poder estatal está adornado de virtudes ideológicas, y al fin y al cabo se distingue muy poco del "poder divino" de los cristianos ortodoxos, aun cuando se le emplee, dicho sea de paso, para la "propagación del ateísmo científico". Poco a poco se olvida que si las fuerzas revolucionarias disponen del poder es sólo gracias a los *hombres*, tomados en su masa social. Así, pues, se deja en gran parte de ver y de buscar en los hombres (tomados en su conjunto, y con mayor razón, por lo demás, en los individuos que componen la masa) el principal instrumento que hace posibles los cambios sociales, para atribuirle este papel al poder en sí. Si las circunstancias son propicias, entonces se puede, a partir de estas falsas premisas, llegar mediante una serie

* Recordamos que Zdenek Mlynar es de nacionalidad checoslovaca, y trabajador científico, además, en la Academia de Ciencias de Praga. *(N. del E.)*

de simples deducciones lógicas a la ideología deformada que proclama: "¿Te niegas a inscribirte en el registro de inmuebles? *Por lo tanto,* eres contrario a nuestro ideal".

Pero esta ideología también puede procurar justificarse de modo directo gracias a las tesis mismas del socialismo científico. A propósito de las relaciones entre el ciudadano y el Estado, el razonamiento es entonces, sobre poco más o menos, el siguiente: El hombre considerado como ciudadano es un producto de la sociedad burguesa, de la producción mercantil en el estadio del capitalismo de libre competencia. La teoría y la práctica han mostrado que la libertad del ciudadano no es más que una ficción, que sólo de manera formal es el hombre igual a otro ciudadano y que en realidad todas estas nociones encubren contradicciones antagónicas entre los miembros de las diferentes clases. El socialismo termina con esta ficción al hacer desaparecer los antagonismos de clases. Crea, así, la verdadera igualdad social de los hombres (por lo demás, esa es una grave vulgarización de la teoría del comunismo científico, que nunca presenta el *primer* paso hacia la verdadera igualdad social como la igualdad social en sí). *Por lo tanto,* para nosotros, que somos el elemento activo de las trasformaciones revolucionarias, la igualdad ficticia de los ciudadanos no puede, como tampoco, por otra parte, lo puede toda la ficción "hombre-ciudadano", representar un obstáculo en la batalla en que nos hemos comprometido para "realizar el ideal" del hombre efectivamente libre, del hombre ubicado en reales condiciones de igualdad social. (Hasta se puede "rematar" esta argumentación con una interpretación simplificada de la evolución capitalista: También el capitalismo arroja por la borda la ficción "hombre-ciudadano", por la situación en que ubica al obrero tanto en la gran industria moderna como en la vida pública, donde las tendencias fascistizantes se desarrollan de modo legal.)

Las aplicaciones prácticas de una ideología como esa van aun un poco más lejos. De la totalidad del problema retienen sólo la conclusión: en nombre del ideal de una liberación real, absoluta y no formal del hombre, se puede sencillamente hacer abstracción de la noción "hombre-ciudadano",

que no es, para hablar con propiedad, nada más que una ficción.

Consecuencia: el hombre liberado desde el punto de vista de clase (y no desde un punto de vista formal) hará por escrito su declaración al portero en un registro sometido al control de un funcionario del ministerio del Interior, a fin de no producir falla alguna en la indispensable caza que la sociedad hace de todos los enemigos de la real libertad del hombre.

Otra consecuencia: ese hombre comienza a ver que, en semejantes condiciones, su libertad social y no formal es ficticia, y desde Engels se vuelve *in-mente* hacia Rousseau: cada vez se inclina más y más, en busca de una salida, hacia la concepción liberal del "hombre-ciudadano" del siglo de las luces, que se le presenta, en la práctica, como una condición realmente más libre.

En resumen, de nuevo la realidad "trata de una manera bárbara" las concepciones de los "realizadores de ideal". De nuevo se trata de ver esta realidad de frente, y examinar si es y si debe verdaderamente ser tal como la presenta al hombre el espejo deformante de *uno* de los caminos *posibles* que conducen hacia el socialismo; en la oportunidad, el espejo deformante de la época del culto a la personalidad.

Nuestro ciudadano tiene razón cuando considera que en esas condiciones hay algo esencial que *no anda* en su situación frente al Estado. Este sentimiento refleja en su conciencia el hecho de que la negación del "hombre-ciudadano" es en realidad, antes que la superación dialéctica de un fenómeno, la "negación viciosa" de un fenómeno. La negación dialéctica de un fenómeno supone que el potencial interno de éste debe realizarse de modo pleno, lo cual resuelve sus contradicciones internas y concluye en una evolución tal, que el antiguo fenómeno le deja su lugar a un fenómeno cualitativamente nuevo y más elevado en la escala del progreso. Lo que llamamos "negación viciosa" es completamente distinto. Si tomamos el clásico ejemplo de Engels del grano de trigo, la negación es el proceso de germinación y el desarrollo de la espiga; la "negación viciosa" sería, por ejemplo, el aplastamiento del grano de un pisotón.

Pero aquí no se trata de granos de trigo; se trata de la

actitud del Estado para con el hombre. ¿Cómo puede llegarse, en este caso, a una "negación viciosa"? Puesto que se trata de la sociedad socialista y de su Estado, la explicación esencial es, a nuestro parecer, la siguiente: después de la victoria de la revolución socialista, el Estado socialista parece haberse convertido *de inmediato* en una fuerza social. Con ello quiero decir que las cosas se presentan como si la actividad del Estado debiera constantemente y en todas las circunstancias revelarse y directamente probarse, en el proceso de la actividad misma, como necesaria a la sociedad.

Lo público y lo privado

Trátase de una concepción cercana a la que considera que el trabajo reviste en el socialismo, de manera inmediata, un carácter social. Sabido es que bajo el reinado del dogmatismo esa era la tesis oficial que se hallaba en los manuales de economía política. Está basada de algún modo en el razonamiento siguiente: Mientras que en el capitalismo sólo en el mercado puede el productor de una mercancía advertir si el trabajo que ha realizado es socialmente necesario, el sistema de planificación socialista crea una situación en la que el trabajo realizado (realizado de manera racional, pues está de acuerdo con la planificación) ya es socialmente necesario en la producción misma. El trabajo, por lo tanto, inmediatamente adquiere en la producción un carácter social, y el mecanismo del mercado pierde su importancia frente a la producción; por consiguiente, dominamos plenamente las relaciones de valor en lugar de ser dominados por ellas, etc.

Demasiado se conoce el "tratamiento bárbaro" que la realidad inflige, desde hace algunos años, a semejantes concepciones en la vida económica de todos los países socialistas. Otro tanto ocurre con la teoría que hace del Estado una fuerza social directa, integral y exclusivamente social. Lo que sí es cierto es que, por el hecho de la revolución socialista, el Estado *se ha comprometido* en una evolución al término de la cual, en un posterior proceso histórico, ha de convertirse en esa fuerza directamente social. Dos pasos

principales se han cumplido en este sentido. Primero, el antagonismo de las clases ha desaparecido poco a poco y el "poder del Estado" no puede ya apoyarse sólo en una clase, sino que debe emanar de la totalidad del conjunto social formado por una comunidad de trabajadores donde las clases se han unificado. Segundo, el Estado cumple de modo directo, en la escala de la sociedad tomada en su conjunto, las funciones de un simple "dirigente", del dirigente indispensable para asegurar la cooperación y la combinación de la actividad social de los hombres en el sistema de la división social del trabajo. En comparación con el capitalismo, inclusive con el capitalismo contemporáneo, el Estado asume esas funciones en el socialismo en un plano mucho más amplio y con un espíritu cualitativamente nuevo. No obstante, no es esa su única función.

En la medida en que el Estado socialista comienza ya a afirmarse como la expresión del carácter social de la actividad humana, ya no es posible concebir en *este* plano una "esfera privada" de los ciudadanos opuesta a la esfera del Estado, vale decir, una esfera en la que prácticamente reine el derecho de propiedad privada a título de "derecho imprescriptible del ciudadano".

Dado que las relaciones entre los hombres se definen jurídicamente como relaciones de propiedad colectiva de los medios de producción, ya no hay que "buscar", en razón misma del carácter social que han adquirido las fuerzas productivas, el interés general en una mezcla de intereses individuales basados en la propiedad privada. La desaparición de *esta* contradicción entre lo "público" y lo "privado" no es una pura imaginación del poder estatal o del derecho socialista: es la expresión de las tendencias de las fuerzas productivas en sí, cuyo carácter social se ha hecho tan evidente, que exigen que se las gobierne en escala social y no en escala privada.

El hombre del socialismo ya no puede, pues, en el campo donde el Estado comienza a actuar como una fuerza social directa, tratar de resolver el problema de las relaciones entre el individuo y el Estado mediante la oposición a la acción de este último de la barrera de los derechos del individuo-ciudadano. Querer suprimir la función de dirigente

asumida por el Estado en nombre de una "liberación" del hombre considerado como ciudadano y reivindicar el derecho individual inalienable de propiedad privada sobre cualquier cosa (y, por consiguiente, sobre las fuerzas productivas sociales) sería una pretensión ridícula, utópicamente reaccionaria y, desde el punto de vista político, contrarrevolucionaria [4]. Hoy, por lo demás, es una utopía liberalista reaccionaria hasta en las condiciones del capitalismo monopolista de Estado contemporáneo [5].

Pero que se haya llegado a los comienzos de esta evolución de la naturaleza de las funciones del Estado no signi-

[4] Esta idea requiere ser bien comprendida. No queremos decir que *toda* la actividad económica *práctica* del Estado, tal cual existe hoy en el socialismo, ha de escapar de modo total de la esfera en la que el hombre se presenta frente al Estado como un ciudadano. De hecho, en la práctica existen problemas harto complejos que derivan de la extrema interpenetración de las funciones del poder estatal y de las funciones directamente sociales, "dirigentes". En realidad, ningún dominio de la actividad del Estado está todavía exento de todo carácter político y estatal; ninguno, por consiguiente, puede excluir de manera absoluta la relación "Estado-ciudadano".

[5] Precisamente en este punto de vista se colocan los voceros más revelantes de la ideología burguesa contemporánea a propósito de los problemas de la dirección de la sociedad y del Estado. La quiebra total del liberalismo es, para ellos, el dato palmario en el que se basan todos sus razonamientos. Ya se atengan al problema de la distinción entre el "título de propiedad" y el verdadero control de la producción bajo una forma general (por ejemplo, A. Berle y G. Means en *The Modern Corporation and Private Property*), o, partiendo de aquí, tracen las perspectivas más concretas de la "sociedad de managers", llamada a zanjar la polémica entre el capitalismo y el socialismo (J. Burnham, *The Managerial Revolution*; P. E. Drucker, *The Future of Industrial Man*, etc.), demuestran de manera pertinente que la evolución del capitalismo ha trastornado por completo la concepción según la cual la "barrera jurídica" entre el hombre y el Estado puede asegurar la libertad de empresa capitalista individual, en el sentido de la no-intervención del Estado. Apenas un ciudadano, propietario privado de capital, comienza a tratar como si fuesen su propiedad privada las fuerzas productivas que han adquirido de modo manifiesto un carácter social, debe, aun dentro del marco del capitalismo contemporáneo, someterse a ciertas formas de reglamentación de Estado, que prueban que nada puede detener las tendencias progresistas: éstas exigen que las fuerzas productivas sociales sean, en fin de cuentas, tratadas como tales.

fica todavía que toda la actividad real del Estado sea directamente una actividad social.

Las condiciones objetivas de la supresión de la oposición de lo "público" y lo "privado" existen, cierto es, en una esfera (en el campo de la utilización de las fuerzas productivas colectivas) ; pero aún no existen en muchísimas otras esferas de la actividad social de los hombres. Para que desaparezca esta oposición relativa sería menester una situación tal, que cada individuo fuese capaz, durante su actividad práctica (productora o no productora), de verificar que ésta es socialmente necesaria y de corregirla en consecuencia, y que el representante oficial de la sociedad pudiese hacer lo mismo frente a su autoridad "dirigente". Pero en la medida en que el carácter social de la actividad práctica de los hombres (productora y no productora) sólo se manifieste cuando se afrontan las diversas consecuencias que derivan de esa actividad, y mientras ésta sea influida por la división del trabajo y las contradicciones sociales, hay que admitir que la actividad social se desarrolla en una oposición relativa de lo "público" y de lo "privado", pues tanto éste como aquél poseen, por lo demás, un carácter social, aunque indirecto.

De ninguna parte podría escapar la necesidad de esa oposición, pero sobre todo de allí donde se trata del ejercicio de funciones sociales bajo la forma "mistificada" de funciones del poder político. Porque el simple hecho de ahogar lo "privado" por un acto de autoridad (negación viciosa) puede con mucha frecuencia prácticamente conducir a ahogar lo "social". Es completamente típico en el caso de nuestro ciudadano del registro de inmuebles: la negativa a reconocer la necesidad de su "esfera privada" y la "colectivización" de esta esfera por un acto de autoridad (en esa ocasión, de la esfera jurídicamente definida con los términos de "libertad del hogar", etc.) no eran sino una intervención del poder absolutamente injustificada en la vida de un hombre, que era un hombre *"social"*. De manera que es comprensible que las consecuencias negativas hayan tenido, también, carácter social.

En una de sus primeras obras, Carlos Marx definió desde un punto de vista filosófico general las condiciones

que han de permitir en el porvenir llegar a la negación real (y no a una negación viciosa) de la oposición de lo "público" y lo "privado" en la actividad humana en general. Escribía, en efecto, en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "En un verdadero Estado el problema no consiste en que el hombre pueda consagrarse tanto a la condición *(Stand)* general como a una condición particular, sino en que la condición general pueda ser verdaderamente general, es decir, la condición de cada ciudadano" [6]. Aquí encontramos la verdadera crítica marxista de la relación del Estado para con el hombre concebida como la relación del Estado para con el ciudadano. Sólo en una sociedad en la que el interés *(Stand)* general, social, sea directamente asegurado por la actividad *(Stand)* de cada ciudadano, sólo entonces, podrá haber un "Estado verdadero", es decir, un Estado que sea la expresión directa de lo social, de lo general. Una situación como esa significa, por lo demás, que el "Estado verdadero" ya no es, hablando con propiedad, un Estado (vale decir, la expresión del poder político de lo "general"), sino una dirección social no estatal, no política. Y un "ciudadano", cuyo trabajo es ya directamente social, ya no es un ciudadano en el sentido mismo del término, sino sencillamente un hombre en una sociedad humana organizada y no política.

Las palabras de Marx que hemos citado formulan, pues, con ayuda de diferentes nociones, la hipótesis del comunismo científico acerca de la desaparición total del Estado y de la aparición de una dirección social no política [7]. Sólo en este estado de la sociedad podemos basarnos, según la teoría marxista, para considerar como realizable la verdadera ne-

[6] K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, I, b): Le pouvoir gouvernemental.

[7] Habrá quizá quienes estimen que la palabra "hipótesis" es, en este contexto, un poco "débil". Considero, sin embargo, que tanto en las ciencias sociales como en las demás ciencias existen hipótesis científicamente demostradas que se diferencian de los hechos científicamente demostrados. Por el hecho de que la organización no estatal de la sociedad no constituye todavía una experiencia histórica de la humanidad, la tesis teórica de este futuro carácter de la dirección sigue siendo, por cierto, una hipótesis.

gación dialéctica del "hombre-ciudadano" (al mismo tiempo, por lo demás, que su polo opuesto, es decir, el Estado). Mientras esta situación no se haya logrado y en la medida en que subsistan diversos campos de la vida social en los que ella no se haya realizado, toda tentativa de negación del "hombre-ciudadano" ha de concluir sólo en una "negación viciosa", en la simple negación del hecho.

Dirigir la sociedad o manejar a los hombres

Pero, obligados a esquematizar, llevemos el problema, de este plano relativamente abstracto, a las manifestaciones que de él podamos encontrar en la vida diaria. El aspecto esencial del problema es entonces la posibilidad de *error* en la apreciación del carácter social de la actividad humana, sea por parte de un individuo (o de un grupo social, etc.), sea por parte del representante oficial de la sociedad, es decir, principalmente, del Estado.

De estas dos eventualidades, la segunda es la que tiene más importancia para el hombre. Imaginemos un padre deseoso de que su hijo aprenda, en 1957, el oficio de mozo de café. Supongamos que un organismo cualquiera del Estado se lo ha prácticamente impedido, con el argumento, desde luego, de que su posición expresa el interés general de la sociedad. Cinco años más tarde se buscan por todas partes mozos de café, y esta profesión, hasta hacía poco limitada, pasa a ofrecer perspectivas de vida individual muy decentes. ¿Cuál será la opinión de aquel padre acerca de las relaciones del ciudadano y el Estado?

Quizá vea las cosas de manera demasiado simplista, inclusive deformada. Pero en un punto tendrá razón: en la medida en que el Estado no es capaz de expresar en forma directa las necesidades objetivas de la sociedad (y esto depende, por una parte, del desarrollo de la sociedad y de su economía, y, por la otra, de las posibilidades reales de conocer esas necesidades), no se puede, precisamente en atención a las necesidades reales de la sociedad, otorgarle al Estado el poder de actuar sobre el hombre sin que se le fijen limitaciones jurídicas *correctamente* establecidas. En estas con-

diciones, la relación del Estado con el hombre sólo puede ser una relación del Estado con el ciudadano, y como ciudadano el hombre debe beneficiarse con un estatuto jurídico muy preciso, que el Estado debe respetar.

Todo ello, por supuesto, con la condición de que no deseemos regresar al tipo de relaciones que existían en la sociedad "precivil"; dicho de otra manera, con la condición de que no deseemos establecer entre el Estado y el ciudadano una relación de sujeto a sujeto, en la que el hombre no sería más que un elemento pasivo.

Sería vano ver en el deseo de análisis crítico de estos problemas, tales cuales se plantean en nuestra sociedad, una tendencia a defender "el individualismo contra el colectivismo", la "espontaneidad contra la planificación", etc. Porque en rigor de verdad, aquí es donde se encuentra la clave de otro problema: el de la actividad y de la iniciativa de millones de hombres. No debemos olvidar que el nacimiento de la sociedad civil, después de la caída del feudalismo, señaló el comienzo de un período de actividad y de iniciativa social sin precedentes. Que esta actividad haya sido esencialmente la de patronos capitalistas privados, en nada cambia el asunto, porque la existencia de la actividad capitalista no implica en modo alguno que haya sido la única actividad humana engendrada por la sociedad civil europea. La noción de sociedad civil es, de manera innegable, más amplia que la noción de sociedad burguesa, del mismo modo que la noción de producción mercantil es más amplia que la noción de producción capitalista, aunque haya sido en la sociedad burguesa donde ambas han conocido, hasta ahora, su forma más desarrollada.

Pienso que justamente la negación viciosa del "hombre-ciudadano" con relación al Estado, la confusión entre una actividad que ya anuncia el papel del Estado como dirigente social inmediato y una actividad que consiste en manejar a los hombres por medio del poder político, constituye uno de los problemas fundamentales de la dirección política en el actual estadio de nuestra experiencia del socialismo [8]. Pues pro-

[8] Al emplear el término "experiencia del socialismo", no tomo en cuenta algunas experiencias específicas de Yugoslavia.

bablemente allí es donde se encuentre la clave que permita comprender por qué, en diversos campos, la actividad y la iniciativa de los hombres son fijas, por qué tan a menudo damos con un espíritu de expectativa y una actitud temerosa en las situaciones sociales de litigio, y por qué en muchos aspectos la pasividad parece que ofreciera tantas ventajas.

Nunca se debe olvidar que si el "hombre-ciudadano" representa un grado de liberación inferior al del hombre del porvenir en una sociedad no política, tampoco deja de constituir un grado de desarrollo superior al del "hombre-sujeto", que lo precedió y que sólo era el objeto pasivo de la actividad subjetiva del poder político y del Estado.

Después de estas consideraciones de principio, ahora hay que llegar a ciertas reflexiones que permitan aproximar una conclusión. Adrede no digo "conclusiones", porque el tema del hombre-ciudadano naturalmente podría (y esto sería muy útil) ser analizado bajo otros aspectos. Sólo con posterioridad podría hablarse de "conclusiones"; por el momento, no se trata sino de suscitar una reflexión activa.

El socialismo es el comienzo del proceso de superación del Estado como fuerza extraña al hombre. El socialismo crea un Estado que ya no es, como respecto a los miembros de la sociedad, una fuerza enemiga desde el punto de vista clasista. Sin embargo, la "condición general" de la sociedad todavía no está a punto de ser "la condición de cada ciudadano". La división del trabajo, tal cual existe en la actualidad; la desigualdad social (remuneración "en función del trabajo", diferencias entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, entre la ciudad y el campo, etc.); el carácter mercantil de la producción socialista y algunos otros factores hacen que la actividad humana, ya sea la actividad individual o la actividad del representante oficial del conjunto (el Estado), no tenga de modo directo un carácter social. Los hombres aprenden a medir el carácter social de su actividad en los conflictos de sus actividades parcelarias, y el interés general, la "condición general de la sociedad", se forma, pues, en los conflictos de los intereses particulares.

La relación entre la actividad personal de los hombres y su carácter social no es, por lo tanto, directo. Por consi-

guiente, lo social puede adquirir el carácter relativamente contradictorio de "público" y de "privado", con esta excepción: que la propiedad capitalista privada es imposible.

Para que en estas condiciones el hombre se realice como hombre social, debe también ser objeto de un reconocimiento de principio como "hombre privado". En sus relaciones con el representante oficial del poder de la sociedad (es decir, con el Estado) es, por lo tanto, indispensable observar la "delimitación" jurídica y política de su esfera "privada", es decir, hacer de él un ciudadano.

Este ciudadano no es el hombre provisto de derechos imprescriptibles que la teoría de los derechos naturales planteaba como ideal. Su situación jurídica no resulta de la "naturaleza humana" y no es establecida por una enumeración intangible de derechos, como en la Declaración de los Derechos del Hombre, de la Revolución francesa. Resulta de la situación real de la sociedad y de las reales posibilidades que tienen los hombres de revelarse en la práctica como hombres sociales. Una delimitación jurídica del hombre-ciudadano no está, pues, motivada (y tampoco, por lo demás, lo está en la sociedad burguesa) por la preocupación de que el hombre se aísla de la sociedad y se manifiesta como un "individuo no social", sino, por el contrario, por la preocupación de que realmente *puede* manifestarse como individuo social. Por el contrario, "suprimir" la oposición entre lo privado y lo social, en la actual etapa de la historia de la humanidad, necesariamente termina por *limitar* la actividad social del hombre y rebajar a éste al rango de individuo aislado, al que la acción de la sociedad le es "revelada" desde el exterior.

El problema de los "derechos civiles" del hombre en nuestra sociedad no atañe, pues, a la necesidad, comprendida con espíritu positivista, de "no trasgredir las leyes existentes". Es uno de los grandes problemas fundamentales de la dirección política de la sociedad socialista, centrado en la pregunta: *¿Cómo delimitar* en forma jurídica la esfera "privada" del ciudadano y dónde ubicar la "valla" a la acción del poder del Estado sobre el hombre? Desde el punto de vista de la vida diaria, se trata, pues, de toda la reglamentación jurídica de las relaciones políticas, de trabajo, de propiedad,

de familia, etc., entre los hombres; reglamentación que no puede ser arbitrariamente establecida por el poder político, sino que debe, de una manera general, reflejar correctamente las esferas en las que el hombre, como hombre social, sólo puede ser considerado, por el momento, como "ciudadano privado".

En términos aun más generales, digamos que, en la medida en que la sociedad debe formar un Estado, el individuo debe ser un ciudadano. La negación dialéctica por un grado superior de libertad sólo es posible en forma simultánea para ambos "socios".

INDICE

Este libro se terminó de imprimir en la segunda quincena de mayo de 1966 en Impresiones La Estrella, Lamadrid 360, Bs. Aires.